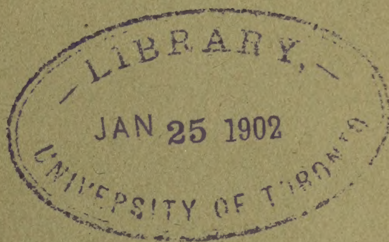
INDISCHE INVLOEDEN

OP

OUDE CHRISTELIJKE VERHALEN





G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA.

INDISCHE INVLOEDEN OP OUDE CHRISTELIJKE VERHALEN.

INDISCHE INVLOEDEN OP OUDE CHRISTELIJKE VERHALEN.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Dr. J. E. VAN ITERSON JAzn.,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GENEESKUNDE,

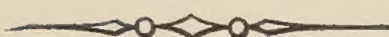
IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

op **Vrijdag 25 Januari 1901,** des namiddags te **4** ure,

DOOR

GUSTAAF ADOLF VAN DEN BERGH VAN EYSINGA,

GEBOREN TE 's-GRAVENHAGE.



BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN
E. J. BRILL.
LEIDEN. — 1901.

BOEKDRUKKERIJ voorheen E. J. BRILL. — LEIDEN.

AAN MIJNE OUDERS.

VOORREDE.

De slotsom van mijn onderzoek betreffende „Indische invloeden op oude Christelijke verhalen” *is in beteekenis wellicht niet evenredig aan den arbeid, die daaraan is besteed: iets wat trouwens van te voren door deskundigen werd verwacht. Niemand minder dan* Prof. KERN, *die overigens de grootste belangstelling toonde in mijn onderwerp, noemde het een „mer à boire”. Intusschen, aan het einde van mijn werk gekomen, kan ik mijn hooggeschatten Promotor,* Prof. VAN MANEN, *niet dankbaar genoeg zijn voor zijn raad, dit te ondernemen: het was van veelzijdigen en derhalve van algemeen ontwikkelenden aard. Voor een groot deel bracht de voorstudie me op terreinen, waar* Prof. TIELE'S *gezag algemeen wordt erkend; zijne welwillende belangstelling en hulp stel ik op den hoogsten prijs. Eveneens de voorlichting van* Prof. KERN, *bij wien ik nimmer te vergeefs aanklopte, al was ik student eener andere Faculteit, dan waarin hij eene zoo schitterende plaats inneemt.*

Aan HH. CURATOREN der Rijks-Universiteit te Leiden *mijn dank voor de onbekrompen wijze, waarop ze mij uit het fonds* Vollenhoven *in staat hebben gesteld eene studiereis buitenslands te ondernemen, waar rijkere Bibliotheken dan onze vaderlandsche mij bij mijne onderzoekingen zeer te stade kwamen, en betrekkingen met mannen van wetenschap werden aangeknoopt, van blijvende beteekenis voor geheel mijn*

volgend leven. Daar viel mij het voorrecht te beurt eener kennismaking met Ernst Kuhn, Karl Krumbacher, Eduard von Hartmann, Albrecht Weber, Otto Pfleiderer, Adolf Harnack *en zoovelen meer, wier namen verre buiten de grenzen van het Duitsche rijk met eere worden genoemd. In den vreemde bleek mij tevens, hoe goeden klank in de Europeesche wetenschap de Hollandsche namen van* Tiele, Kern, van Manen *en* Bolland *hebben.*

Mijn bijzonderen dank nog aan Prof. Ernst Kuhn *te München en* Prof. Albrecht Weber *te Berlijn voor hunne vriendelijke voorlichting op Indologisch gebied; aan* Dr. Martin Seydel *voor de hulp, mij verleend in zake nagelaten papieren zijns vaders; aan de* Bibliotheek-besturen *van Leiden, München en Berlijn, die zich immer even hulpvaardig hebben betoond.*

Ten slotte — aan het einde mijner akademische studiën gekomen, gevoel ik me gedrongen, uiting te geven aan de gevoelens van dankbaarheid en waardeering, die ik jegens mijne leermeesters koester. Te vroeg werden Acquoy, Land *en* Kosters *aan onze Universiteit ontrukt; eene welverdiende rust geniet* Gunning; *van de levenden, wier lessen ik mocht genieten, gevoel ik me aan* van Manen, Tiele, Pijper, Oort, Bolland, van der Vlugt, Gooszen *en* Offerhaus *zeer verplicht. Dit hoop ik nimmer te vergeten.*

INHOUD.

I. INLEIDEND HOOFDSTUK.

Het heeft reeds sedert lang de aandacht getrokken, dat sommige verhalen in de oude Christelijke letterkunde eene groote mate van overeenkomst vertoonen met die, welke uit Indische geschriften bekend zijn geworden. Men heeft zich derhalve de vraag gesteld, hoe dit verschijnsel moet worden verklaard. De antwoorden, daarop gegeven, getuigden niet altijd van een voorafgegaan ernstig wetenschappelijk onderzoek, doch bleken, meer dan geoorloofd was, onder den invloed te staan van vooropgezette meeningen aangaande Christendom en Buddhisme. Meende men, ter verklaring van het eigenaardige verschijnsel, afhankelijkheid te moeten aannemen, — waaronder dan meestal letterkundige afhankelijkheid werd verstaan, — dan was men, al naar gelang de sympathieën meer of minder Christelijk waren, òf geneigd de Christelijke letterkunde voor de bron der Indische overeenkomstige verhalen te houden, òf omgekeerd Christelijke verhalen aan Indische werken ontleend te achten.

Deze onwetenschappelijke wijze van behandeling bleek reeds uit eene opmerking, door het tijdschrift „Das Ausland" [1]) terloops gemaakt aangaande de gelijkenis

1) 1847, S. 678, Anm. Zie over deze gelijkenis, Hfdst. II, 13.

van den Verloren Zoon, die in een Buddhistisch geschrift, nl. het *Saddharma-Puṇḍarîka-Sûtra* (= het Evangelie van den Lotus der goede Wet) eveneens heette voor te komen. Dit feit zocht men te verklaren uit de bezoeken van Nestoriaansche Zendelingen aan China en Tartarije in de 6de en 7de eeuw; hunne prediking had tot interpolatie van de Buddhistische teksten aanleiding gegeven. Hierop gevolgde pennestrijd over de herkomst der gelijkenis bewoog FOUCAUX tot eene afzonderlijke uitgave met vertaling en commentaar [1]). De populair-materialistische philosoof LUDWIG BÜCHNER greep dit voorbeeld onder meer aan als bewijs voor zijne stelling, dat het voornaamste in het Christendom aan het Oosten is ontleend [2]). Ook EITEL'S [3]) pogingen om het gelijke in Buddhisme en Christendom te verklaren waren zoozeer beheerscht door zijne voorliefde voor Indië en daarbij zoo fantastisch, dat ze van wetenschappelijke zijde geene ernstige overweging verdienden. Jezus van Nazareth zou — aldus zijne hypothese — in het Oosten gereisd en de overleveringen en lessen van Buddha naar zijn vaderland hebben medegenomen. Eveneens had JACOLLIOT [4]) JEZUS tusschen zijn 12de en 30ste jaar in Egypte en Indië laten studeeren, en SUBHADRA BICKSHU [5]) neemt deze meening over. Onder leiding van Buddhistische monniken zou JEZUS den rang van *Arhat* [6]) hebben bereikt, en daarna in zijn vaderland

---

1) *Le Lotus de la bonne Loi, 4ième chapitre: parabole de l'enfant égaré, publié pour la première fois en sanscrit et tibétain, avec traduction française et notes*, Par. 1854.

2) *Ueber Darwin's Theorie*, 1868, S. 282.

3) *Three Lectures on Buddhism*, 1871, p. 4.

4) *La Bible dans l'Inde*, Par. 1869; Engelsch, Lond. 1870.

5) *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gáutama*, Braunschw. 1888, S. 35 u. 36 Anm.

6) „The Arhat is he in whom the causes of moral infection are exhausted,

teruggekeerd zijn om aan zijn volk de leer der verlossing te verkondigen. Later zou die leer van JEZUS verknoeid en met dwalingen uit het wetboek der Joden verontreinigd zijn. Het laatst droeg, op zeer romantische wijze, ALEXANDER NOTOWITSCH [1]) een dergelijk gevoelen voor, doch werd door MAX MÜLLER als wetenschappelijk falsaris op de kaak gesteld [2]).

Tot deze soort van litteratuur behoort ook een opstel van EMILE BURNOUF, een grootmeester op Oriëntalistisch gebied, die — alsof hij geen grooten naam te verliezen had — zich tot de meest gewaagde gissingen omtrent het ontstaan des Christendoms heeft laten verleiden [3]). Hij beschouwt de Esseners als de bemiddelaars tusschen Rabbijnen, Joodsche Gnostieken, Platonici en Pythagoreërs ter eener, en Parsisme en Buddhisme ter anderer zijde. In het Niceensche Credo zijn lijden en dood van JEZUS een historisch feit: de rest is slechts nadere ontwikkeling van de formule: Buddha, Wet, Gemeente. Het verdraagzame Buddhisme accommodeerde zich aan Semietische overleveringen, vooral aan het geloof in een persoonlijken God. Zoo is het Essenisme ontstaan, de grondslag voor het Christendom, dat echter op zijne beurt nog meer semitiseerde, en met zijn dogma: God-

---

impurities washed away, the Klésas (i. e. besetting evil propensities of the mind, 10 in number) rejected; who has fulfilled his task, laid down his burden, removed all bonds, obtained the four kinds of transcendent faculties. He is no more subject to rebirth".

H. KERN, *Manuel of Indian Buddhism*, in BÜHLER's *Grundriss der Indo-Arische Philologie und Altertumskunde*, Bd. III, Heft 8, Strassb. 1896, p. 53.

1) *La vie inconnue de Jésus Christ*, 1894; Duitsch: *Die Lücke im Leben Jesu*, 1894.

2) In de October-aflevering van de *Nineteenth Century*, 1894.

3) *Le Bouddhisme en Occident* in *Revue de Deux Mondes*, 1888, pp. 340—372. Beoordeeld o. a. in *Revue de l'Histoire des Religions* XVIII, p. 106.

Schepper en Heer de Buddhistische beginselen van liefde, wereld- en zelfverloochening verbond. Eene andere loot van den Esseenschen Stam, doch vrij gebleven van Semietischien invloed, was het Manicheïsme.

Met deze beschouwingen komen die van BUNSEN [1]) in hoofdzaak overeen. Om kort te gaan: vele dezer proeven van verklaring waren niet de kroon, gezet op een ernstig onderzoek der overeenstemmingen; integendeel, met groote gemakkelijkheid maakte men zich van nauwkeurige détailstudie af, en zocht dikwijls de Wetenschap dienstbaar te maken aan de bewijsvoering, dat het verouderd geachte Christendom als eene mislukte copie of ontaarde loot van het veel hooger te schatten Buddhisme moest worden beschouwd. Voor eene juiste beoordeeling der feiten was het dus dringend noodig, dat een wetenschappelijk man zooveel mogelijk overeenstemmingen in de oude letterkunde van Buddhisten en Christenen verzamelde, hare bewijskracht toetste, en zonder godsdienstige of ongodsdienstige vooroordeelen eene oplossing beproefde van het vraagstuk, dat zich in die overeenstemmingen mocht blijken voor te doen. De eer van dezen arbeid het eerst ernstig ondernomen te hebben komt toe aan den Leipziger hoogleeraar in de Philosophie RUDOLF SEYDEL, als „Religionshistoriker" en „Religionsphilosoph" bekend. Op zijn werk: *Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht* [2]), volgden eene redevoering: *Buddha und Christus* [3])

---

1) *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes and Christians*, Lond. 1880. (Vgl. KUENEN, *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, Leiden 1882, blz. 197 v.)

2) Lpz. 1882. Gemakshalve halen we het met de letters E J aan.

3) Volgens handschriftelijke mededeeling in het eigen exemplaar van den

en *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, welk laatste werk, in tweede uitgave met aanteekeningen van Dr. PHIL. MARTIN SEYDEL, den zoon van den toen overledene, te Weimar in 1897 verscheen [1]).

Een stroom van kritiek is over deze werken uitgestort. Voor SEYDEL niet ongunstig was, bij alle aanmerkingen, o. a. het kennersoordeel van KERN [2]), voorts de meeningen van PFANNENSCHMID [3]), OTTO PFLEIDERER [4]), JULIUS HAPPEL [5]), RUDOLF STECK [6]). Voor ieder, die sedert SEYDEL zich op dit gebied van onderzoek beweegt, is zijn arbeid het fundament, ware het ook slechts om de reusachtige verzameling van materiaal. Met voorbijgang dus van veel litteratuur over ons onderwerp — in de laatste tientallen van jaren tot eene ware bibliotheek aangegroeid [7]) — bepalen we onze aandacht nader bij zijne werken. Ofschoon we voorloopig hoofdzakelijk objectief willen wedergeven, wat hij schrijft, zullen we toch hier en daar, vooral wat den vorm aangaat, eenige kritiek moeten oefenen.

Het eerste werk, E J, begint met een pleidooi voor:

Schrijver is deze rede (B Ch) in den winter van 1882—83 in den „Protestantenverein" te Leipzig, Berlijn en Naumburg gehouden. Zij verscbeen gedrukt in *Nord und Süd*, Nov. 1883, en afzonderlijk in de *Deutsche Bücherei*, N°. 33. (Breslau, Schottländer, 1884), Ten slotte werd ze met eenige toevoegsels nogmaals afgedrukt in SEYDEL's *Religion und Wissenschaft*, Breslau 1887, S. 351 ff.

1) B L².

2) In ROEDIGER's *Deutsche Litteraturzeitung*, 1884, N°. 28.

3) In *Das Ausland*, 1883, N°. 12.

4) In *Protestantische Kirchenzeitung für das evang. Deutschland*, 1882, N°. 46.

5) In *Prot. Kirchenzeitung*, 1884, N°. 5 u. 6.

6) *Der Einfluss des Buddhismus auf das Christentum. Akad. Vortrag*, 1892.

7) Veel wordt vermeld in het handboekje van P. E. PAVOLINI, *Buddismo*, Milano 1898.

das christliche Recht einer freien vergleichenden Religionsgeschichte. (S. 1—11). Na een overzicht van de verschijnselen, die zich in de door MAX MÜLLER als „Buchreligionen" aangeduide godsdiensten voordoen ten aanzien van hun vermeenden goddelijken oorsprong, komt schrijver tot Christendom en Buddhisme als tot diegenen onder de door een persoon gestichte „Buchreligionen", die wederzijds de meeste punten ter vergelijking aanbieden. De parallelen zijn hier in zóó grooten getale aanwezig en betreffen zoozeer détails, dat Schrijver hieraan het hoofddeel van zijn onderzoek wil wijden, en slechts nu en dan zijdelings ook op andere godsdiensten de aandacht zal vestigen. In B L laat hij die verwijzing naar andere godsdiensten geheel weg. Voor onze bespreking zijner hypothese omtrent het verband tusschen Buddhistische en Christelijke verhalen kunnen alle opmerkingen dienaangaande eveneens gevoegelijk worden ter zijde gelaten. Aanvankelijk heeft Schrijver dus zijne taak breeder opgevat dan naderhand. Dit mag ook gezegd worden met betrekking tot zijne behandeling van Buddhisme en Christendom zelve. In den beginne heeft SEYDEL zich blijkbaar niet slechts eene zuiver historisch-litteraire, maar tevens apologetische taak gesteld [1]). In een wetenschappelijk onderzoek naar de verwantschap der letterkunde van twee godsdiensten kunnen dergelijke waardeeringsoordeelen echter worden gemist. Dat Schrijver ze toch opnam laat zich verklaren uit de betrekkelijke nieuwheid der door hem voorgedragen meeningen, die hem van rechtzinnige zijde het verwijt van verloochening des Christendoms hadden kunnen op den hals

1) Vooral: S. 314 ff., 320 ff.

halen, een verwijt, waaraan hij — blijkens veler kritiek — toch niet is ontkomen.

Eene derde afdeeling van E J behandelt: „die Evangelien des Buddhismus und anderer Religionen". Niet ten onrechte heeft OLDENBERG [1]) de opmerking gemaakt, dat sommige, voor het onderzoek in kwestie onbelangrijke, hypothesen beter achterwege waren gebleven, waardoor aan het geheel zijn wijdloopig karakter ontnomen zou zijn. Toch was de dateering der Buddhistische bronnen vereischte, alvorens gevolgtrekkingen mochten worden gemaakt omtrent letterkundige afhankelijkheid aan de zijde der Christelijke Evangeliën. In zóó verwarde materie orde te willen brengen en zelfs eene tijdtafel der Buddhistische geschriften op te maken, moet echter voor iemand die niet van huis uit Indoloog is, ongeraden heeten.

Zoo naderen we de kern van het boek: „Buddhistisch-Christliche Evangelienharmonie" („mit Seitenblicken auf andere Religionskreise"). [2]) Dit toevoegsel pleit voor Schrijver's eerlijkheid en wetenschappelijken zin: elke parallel, die hij van elders aandraagt, is immers koren op den molen van vele bestrijders, die gelijke legenden en voorstellingen uit gelijke oorzaken willen verklaren, zonder ontleening te erkennen. In grooten getale worden in dit analytisch gedeelte proeven van overeenstemming tusschen Buddhistische en Christelijke verhalen en leeringen aangevoerd. Als deze in goede volgorde afgehandeld zijn, wijst Schrijver er op [3]), dat hij zich tot de Evangeliënstof heeft beperkt, uitgezonderd wat betreft

---

1) In HARNACK und SCHÜRER's *Theol. Literaturzeitung*, 1882, N°. 18, S. 415 ff.

2) S. 105—293. 3) S. 292.

eenige bijzonderheden, die er aan grenzen, als: hemelvaart, nederdaling ter helle, de verschijning aan de vijfhonderd, het spreken in tongen, het nieuwe Jeruzalem. Hij houdt zich echter overtuigd, dat eene studie, die hare grenzen uitzette tot buiten de Evangeliën, in de geschiedenis van den apostolischen tijd nog heel wat merkwaardige overeenstemming tusschen Christendom en Buddhisme zou ontdekken.

Seydel's „Ergebnisse" besluiten zijn werk. Hij wil de samenlezing van al zijn materiaal beschouwd zien als middel ter beantwoording der vraag: „Is voor het Christendom eene kennis omtrent zijn goddelijken oorsprong, waardoor we tevens van zijne waarde overtuigd worden, bereikbaar, of is slechts de directe kennis der waarde van zijn inhoud de kengrond voor den goddelijken oorsprong?" Het antwoord legt Schrijver in vijf stellingen neder [1]), waarvan slechts de laatste meer speciaal ons onderzoek raakt: „Eene bijzondere geloofwaardigheid der Christelijke overlevering in uiterlijke bewijsmiddelen bestaat zóó weinig, dat veeleer het aannemen van inwerking van Buddhistische voorbeelden op de Christelijke Evangeliënlitteratuur en op de zich daarbij aansluitende Nieuw-Testamentische geschriften groote waarschijnlijkheid bezit". Dit punt behoeft echter — Seydel gevoelt het — nog nadere bespreking. Hij zal de bewijsstukken in herinnering brengen, door hem aangebracht, en hun gewicht bepalen; maar in het voorbijgaan spreekt hij ook reeds van eene hulphypothese, die ten slotte aan zijne geheele beschouwing hare schijnbare paradoxie moet ontnemen.

---

1) S. 294 f.

Seydel onderscheidt in E J drie hoofdklassen van analogieën tusschen Buddhistische en Christelijke overlevering:

a. Analogieën, wier punten van vergelijking zonder moeite uit wederzijds voorhanden gelijke oorzaken en aanleidingen verklaard kunnen worden.

b. Analogieën, die eene zóó speciale en onverwachte overeenstemming vertoonen, dat de verklaring uit parallel werkende gelijke oorzaken gekunsteld schijnt, daarentegen afhankelijkheid aan eene van beide zijden aannemelijk.

c. Analogieën, waarbij slechts te ééner zijde zich eene oorzaak voor het ontstaan van den trek in den eigen godsdienst laat denken of althans daar gemakkelijker laat denken dan aan den anderen kant; de onbegrijpelijkheid van het verschijnsel aan den anderen kant dwingt ons dan, de ontleeningsbron aan die eerste zijde te zoeken.

Nu wordt aangetoond, dat de gezamenlijke gevallen, die tot deze derde klasse behooren, de Buddhistische verhalen als van ouderen datum doen kennen. Zes worden er bijgebracht, en wel:

1. De Voorstelling in den Tempel. (Lk. 2^{22-24}).

2. Jezus' Vasten. (Mtth. $4^{1vv.}$ en gelijkluidende plaatsen).

3. Jezus' Voorbestaan. (Joh. $8^{57v.}$).

4. De Vijgenboom. (Joh. $1^{46vv.}$).

5. „Heeft deze gezondigd of zijne ouders?" (Joh. 9^{2}).

6. Na het einde van den *Lalita-Vistara* houden de parallelen vrijwel op. [1])

Na de eerste en tweede klasse nog eens te hebben onderverdeeld, komt Schrijver tot eene wel wat naïef-

1) Later heeft Schr. deze klassenverdeeling uitdrukkelijk ter zijde geschoven; vgl. B L², S. 22, en Anm. 25.

optimistische uitspraak. Hij maakt den lezer opmerkzaam op de apologetische waarde, welke hierdoor die gedeelten onzer Christelijke Evangeliën opnieuw en in sterkere mate krijgen, welke geheel zonder analogieën zijn, zooals de lijdensgeschiedenis, sommige elementen van geloof en leven, persoonlijk-individuëele trekken van Jezus en zijne discipelen, hunne uiterlijke omstandigheden, het verkeer met hunne tijdgenooten enz. [1]). Wij vragen ons af: met het oog op welke soort van menschen heeft Seydel dien zin geschreven? Voor rechtzinnigen zal hij wel niet bestemd zijn: Schrijver zelf moet immers de schraalheid van dien troost hebben ingezien, laat staan nog dat in een wetenschappelijk werk zulke gemoedelijkheid misplaatst zoude zijn. Maar voor mannen van wetenschap kan men toch zoo iets ook niet in ernst schrijven: want waarom die lijdensgeschiedenis, die persoonlijkindividueele trekken enz. enz. niet evengoed van elders dan uit het Buddhisme ontleend, of anders uit de dichtende verbeelding der Evangelieschrijvers zouden kunnen geboren zijn, is geenszins duidelijk.

Eene hypothese zoekt de voorgedragen parallelen te verklaren: aan het leven van Jezus, volgens onze Evangeliën, zal o. a. eene levensbeschrijving van Buddha ten grondslag hebben gelegen. Reeds in de oudste Christelijke litteratuur komt dichterlijke bewerking van Christelijke gedachten voor, en wel niet-Hebreeuwsch, doch Oost-Aziatisch gekleurd. Een voorbeeld hiervan is de *Openbaring van Johannes*, waar Parsistische motieven oorzaak schijnen, dat de eschatologie er zoo op den voorgrond treedt. Op den zuiver Hebreeuwschen kring van voor-

---

1) S. 301.

stellingen werkten aldus uitheemsche invloeden. Een soortgelijken gang van zaken vermoedt SEYDEL bij het tot stand komen der eerste hoofdstukken van het *Lukas-Evangelie*. Daar LUKAS echter, blijkens den aanhef van zijn boek, compilator is, en ook de andere Evangeliën Buddhistische stof blijken te bevatten, zal hij zelf niet de Christelijke dichter geweest zijn, die Indische voorbeelden navolgde. Behalve Ur-Matthaeus en Ur-Markus, die als bronnen voor de woorden en daden des Heeren voorondersteld zijn, neemt SEYDEL nu nog eene derde bron voor onze Evangeliën aan, wier bestaan vooral door de verhalen over JEZUS' kindsheid wordt vereischt. Deze bron zou een poëtisch-apokalyptisch Evangelie zijn, dat zijne Christelijke stof — ontleeningen uit de Buddhistische litteratuur, doch als het ware wedergeboren uit den Christelijken geest — in het raam van het Buddhistische Evangelietype heeft gespannen. MATTHAEUS en LUKAS hebben dit gebruikt voor het leven van JEZUS, voornamelijk tot aan het punt, waarop de Buddha-biografie in Indische Evangeliën wordt afgebroken; Ur-Matthaeus en Ur-Markus genoten verder natuurlijk boven het dichterlijke werk de voorkeur. Toch heeft de invloed van dit laatste zich b.v. in JEZUS' bevelen tot de discipelen, in de afscheidsreden en toekomstschilderingen doen gelden, en vooral het vierde Evangelie heeft er veel aan te danken [1]).

Na deze hulphypothese te hebben voorgedragen, laat Schrijver eenige aanwijzingen volgen omtrent het verkeer tusschen Indië en de kustlanden der Middellandsche Zee, die de mogelijkheid en waarschijnlijkheid van het

1) S. 302—305.

vooronderstelde moeten bevestigen [1]). Aan de Apologetiek verblijft het laatste woord: niet in het uiterlijke maar in het innerlijke schuilt de waarde des Christendoms, en, van die zijde beschouwd, staat het boven 't Buddhisme, wijl het eene volkomener Godsopenbaring bezit [2]).

Op E J volgt in tijdsorde B Ch. Deze redevoering levert geene nieuwe gegevens. Na eenige wijsgeerige opmerkingen geeft Schrijver eene levensgeschiedenis van den Buddha, die men slechts met het levensbeeld der Christelijke Evangeliën voor oogen behoeft te lezen, om zich het raadsel in die treffende overeenkomst gegeven, tot bewustzijn te brengen. Eene korte tijdsbepaling der Buddhistische bronnen volgt, om de tegenwerping te weerleggen, dat misschien de Buddha-legende copie der Christelijke Evangeliegeschiedenis zou kunnen zijn. Nog tracht Schrijver aan te toonen, dat mythologische poëzie niet kon ontstaan in den betrekkelijk korten tijd tusschen Jezus' dood en de afsluiting onzer kanonieke Evangeliën: hij wil daarom liever aan Kunstpoëzie gedacht hebben. Met grooter recht dan in E J kon Seydel in deze lezing voor „Protestantenvereine" zich genoopt gevoelen, ten slotte de meerderheid van het Christendom boven 't Buddhisme breed uit te meten, niet zonder nu en dan aan zijn wrevel tegen 't wijsgeerig Pessimisme der laatste halve eeuw lucht te geven. Het Optimisme in het Christendom trekt Schrijver blijkbaar aan: het optimistische alleen mag dan ook echt Christelijk heeten; wat in de Evangeliën aan zelfdooding, wereldontvlieden, uiterlijke armoede en passief onrecht-dulden doet denken, zal

1) S. 305—314.
2) S. 314—337.

daarom wel aan het Buddhisme ontleend zijn, is althans niet het Christendom van JEZUS!

Meer zakelijk is weder het derde geschrift, door SEYDEL aan onze kwestie gewijd, waarvan zijn zoon, na 's vaders dood, eene tweede uitgave bezorgde, B L². De bewerker [1]) neemt de partij op voor het chronologische in den arbeid zijn vaders, maar toont tevens te beseffen, dat aan deze factor eene minder groote plaats toekomt, dan Schrijver daarvoor had ingeruimd. Blijkens de voorrede bestond bij Schrijver het plan, zich later ook meer in de Evangeliënkritiek te gaan verdiepen, een plan, dat door zijn dood is verijdeld.

Behalve recensiën van E J hebben hoofdzakelijk nieuw ontsloten bronnen aanleiding gegeven tot de uitgave dezer brochure. Methode en vorm zijn gewijzigd [2]). De kwestie van het ontleenen wordt eerst methodisch zuiver gesteld; daarna een aan beide zijden zelfstandig ontstaan der punten van vergelijking als zeer onwaarschijnlijk voorgesteld, en het ontstaan aan buddhistische zijde als het meest aannemelijk. Tot dit bewijs dient een onderzoek der algemeene historische grondtrekken en van eenige hoofdparallelen. KUENEN [3]) had de mogelijkheid, niet de werkelijkheid van SEYDEL's meening toegegeven. SEYDEL zegt, dat het in dezen niet om mogelijkheid of werkelijkheid, maar slechts om waarschijnlijkheid gaat. Niet alle Christelijke mythen zijn, zonder meer, te begrijpen uit het Oude Testament. Evenmin laten zich parallele verhalen uit een gelijken stand van zaken en gelijke psychische feiten verklaren, omdat wij hieromtrent

1) Vorwort, S. VI. 2) S. 1—3.
3) *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, Leiden 1882, bl. 282.

tamelijk in het onzekere verkeeren. Trouwens — speciale gevallen worden zóó toch nog niet verklaard [1]). Daar de waarschijnlijkheid van het zelfstandig ontstaan afneemt in dezelfde verhouding als de détails der overeenkomst en hun aantal toenemen, geeft Schrijver voorbeelden in overvloed, die het ontleenen aan Christelijke zijde hoogst waarschijnlijk maken [2]). Zijne geliefkoosde hulphypothese wordt daarop tegen KUENEN, KERN en HAPPEL verdedigd [3]). Als nu de mogelijkheid van mythen-vorming voor den oudsten tijd van het Christendom blijkt te zijn uitgesloten [4]), komt Schrijver tot het tweede hoofddeel van zijn werk, waarin de waarschijnlijkheid der Buddhistische prioriteit chronologisch gesteund wordt, en eene poging wordt aangewend om te bewijzen, dat een afgeronde poëtische vorm van de Buddha-legende den Christelijken dichter onder de oogen heeft kunnen komen [5]). WEBER's autoriteit wordt daarbij te hulp geroepen tegen menige kritiek van Indologische zijde, en van de Chineesche redactie van den Buddhistischen kanon (volgens BEAL en NANJIO) dankbaar gebruik gemaakt. Het derde hoofddeel [6]) tracht een totaalbeeld te geven van de Buddha-legende in hare ontwikkeling tot aan de 1ste eeuw vóór Christus, en leidt tot de slotsom, dat deze reeds spoedig na de vaststelling van den Pali-kanon [7]), 80 v. Chr. of 23 v. Chr. [8]) volledig vaststond. Een werk in soort het naast bijkomende aan de grondstof van het *Abhinischkramana-Sûtra* [9]), gelijk dit beginnend met eene uitvoe-

---

1) S. 3—19. 2) S. 20—34. 3) S. 34—42.
4) S. 43—46. 5) S. 46—93. 6) S. 93—123.
7) Den Kanon der Zuidelijke Buddhistische Kerk.
8) S. 95 en Anm. 155.
9) Eene bewerking van den *Lalita-Vistara*, vgl. E J, S. 85 f.

rige genealogie en geboorteverhalen, maar voortgezet, als het *Buddha-Carita*-gedicht van Açvaghosha, tot den dood en de begrafenis: dit zou onzen Christelijken dichter onder de lezing hebben opgewekt om een soortgelijk werk te scheppen. Het zijn slechts sporen, maar naar Schrijver's meening, duidelijke sporen, die in onze Evangeliën aan zulk een boek herinneren.

Eene halve bladzijde apologetiek, in den geest van die in E J, doch beknopter, besluit het geschrift, dat door de goede zorgen van Dr. Phil. Martin Seydel met eene „Tafel für die Entwickelung der buddhistischen Schriften" en een „Verzeichniss der Bibelstellen" verrijkt is.

Reeds in ons overzicht van E J vestigden we in het voorbijgaan de aandacht op het feit, dat Seydel de verdeeling der parallelen in drie klassen later heeft laten varen [1]. Wat daarvoor in de plaats is gekomen, blijkt uit een particulieren brief van 11 Febr. 1884 [2]: „Der Hauptsitz meiner Argumentation liegt in den *freischwebenden* Spezialitäten, ihrer *Konkretheit*, ihrer *Häufung*, und ihrer *Kontinuität* und *Gruppenbildung* im biographischen Gesammtbilde." Uit dit oogpunt beschouwd, wordt dan bv. Lk. 11 [27 v.], de zaligspreking van Jezus' moeder door eene vrouw uit de schare, eene parallel van den eersten rang. De slotsom zijner vergelijking van veel materiaal legt Schrijver ditmaal in deze vier stellingen neder:

1. Parallelie zonder ontleening is wegens die opeenhooping, dat concrete enz. hoogst onwaarschijnlijk, ja, ondenkbaar.

2. Ontleening is aan Buddhistische zijde onmogelijk

---

1) B L², S. 22, Anm. 25. 2) a. a. O. vermeld.

om redenen van chronologischen aard en met het oog op de geschiedenis van het Buddhisme.

3. Dus blijft over: ontleening aan de Christelijke zijde.

4. Neemt men deze aan, dan worden ook parallele trekken, die op zichzelf minder bewijskracht zouden hebben, doch te midden van de meest treffende groepen bewaard zijn of ook wel afzonderlijk voorkomen, verdacht; ja, ze laten zich dan uit de ontleening van het geheel nauwelijks losmaken, en bevestigen dan de waarschijnlijkheid, die voor de ontleening van het geheel reeds is aangetoond.

In de eerste stelling heeft SEYDEL natuurlijk slechts het oog op de meest treffende parallelen, op die, welke de bewijskracht van E J's derde klasse bezitten. Wel is waar heeft hij later die klassenverdeeling opgegeven, omdat ze minder de kracht zijner argumenten had ontvouwd, dan wel aanvalspunt voor oppervlakkige kritiek was geweest: maar de gedachte, die aan deze verdeeling ten grondslag ligt, behoudt hare volle waarde. Alleen — SEYDEL schijnt met het onderbrengen zijner parallelen onder de laatste rubriek minder gelukkig te zijn geweest. Dat de inhoud dezer kategorie in den loop van SEYDEL's onderzoekingen zich wijzigde, ontslaat ons echter niet van de verplichting, om eenige van de oorspronkelijk daaronder gerangschikte voorbeelden aan een vernieuwd onderzoek te onderwerpen, allermeest omdat ze ook voor sommige beoordeelaars overtuigende kracht hebben bezeten. PFLEIDERER [1]) heeft bv. de vraag omtrent den Blindgeborene een krachtig bewijs voor ontleening uit Indië geacht, al voegde hij er de keuze der discipelen

1) a. a. O.

in het *Johannes-Evangelie*, de aankondiging aan Maria en het gesprek met de Samaritaansche als even belangrijke gevallen aan toe. HAPPEL [1]) stelde de parallel van den Blindgeborene en die van het vasten als bijzonder treffend op den voorgrond.

Wij zeggen zeker niet te veel, indien we erkennen, dat eerst met SEYDEL's optreden eene wetenschappelijke behandeling van het vraagstuk is begonnen. Hij heeft bij het onderzoek zijner verzameling van gegevens gebruik gemaakt van juiste kritische grondstellingen, zooals:

1°. het vinden van overeenstemmingen doet aan ontleening denken, wanneer aan eene van beide zijden de gelijke trek onverklaarbaar blijkt, aan de andere daarentegen geheel op hare plaats is.

2°. in de schijnbaar toevallige overeenstemming van onbeduidende bijzonderheden en het bij herhaling voorkomen hiervan ligt groote beteekenis voor het vraagstuk der ontleening.

Zijn materiaal heeft hij in den loop zijner onderzoekingen aan deze stellingen getoetst, en dit heeft hem voor overdreven gevolgtrekkingen bewaard. ARTHUR LILLIE [2]) en PAUL CARUS [3]) hebben bij hunne vermelding van vele parallelen, rijp en groen dooreen, niet altijd die bezadigdheid van hun voorganger betoond.

Intusschen — het vooronderstellen van Indischen invloed op het oude Christendom heeft zich niet tot het nasporen van parallelen in de Christelijke en Buddhistische Overlevering beperkt.

---

1) a. a. O.

2) *Buddhism in Christendom, or Jesus, the Essene*, Lond. 1887.

3) *Buddhism and its Christian Critics*, Chicago 1897, vooral pp. 165—195, en in *The Gospel of Buddha*, Chicago 1897, pp. 233—241.

De treffende overeenkomst tusschen episoden uit het leven van Kṛishṇa, eene incarnatie van den god Vishnu, met Evangelische verhalen heeft evenzeer veler aandacht getrokken als de soms woordelijke gelijkheid van *Bhagavad-Gîtâ*-spreuken met Nieuw-Testamentische, inzonderheid Johanneïsche gedachten. De *Bhagavad-Gîtâ* (= het goddelijke lied), een invoegsel van het groote Indische epos *Mahâ-bhârata*, wordt door den vertaler Kâshinâth Trimbak Telang [1]) voor zéér oud (vóór de 3de eeuw vóór Chr.), door anderen voor na-Christelijk gehouden. Velen, die het laatste gevoelen omhelsden, gelijk Lorinser [2]) en Nève [3]), meenden duidelijk Christelijken invloed in het werk te bespeuren. Lorinser's bewijsvoering is door Tiele [4]) weêrlegd. Deze geleerde wees er op, dat de treffendste parallelen in de Johanneïsche litteratuur gevonden worden, waarvan we weten, dat ze doortrokken is van eene wijsbegeerte die, hoewel in Klein-Azië uit Alexandrië ingevoerd, haar oorsprong in het verre Oosten moet hebben. Indische dogmen en beelden zijn volgens Tiele waarschijnlijk vóór den aanvang onzer jaartelling naar het Westen overgewaaid.

Wat het leven van Kṛishṇa in verband met dat van Jezus betreft, hierover heeft Weber [5]) geschreven, en de

---

1) *Sacred Books of the East, transl. by various Oriental Scholars and ed. by* F. Max Müller, (in het vervolg aangehaald met *S B E*), vol. VIII, Oxford 1882. Introd., p. 6.

2) *Die Bhagavat Ghita übersetzt und erläutert*, Breslau 1869; vgl. Muir in *The Indian Antiquary*, March 1875.

3) *Des éléments étranges du mythe et du culte indiens de Krichna*, Paris 1876.

4) *Christus en Kṛshṇa* in *Theol. Tijdschrift*, 1877, blz. 63 vv.

5) *Ueber die Kṛisṇâjanmâshṭamî (Kṛishṇa's Geburtsfest)* in *Abhandlungen der kgl. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin*, 1867, S. 217—366; over litteratuur S. 310—316.

destijds voorhanden litteratuur over dit onderwerp besproken. Sedert verscheen nog eene studie van JACOLLIOT [1]), die eer een curiosum dan een wetenschappelijk werk mag heeten. Belangrijk is de beoordeeling van WEBER's artikel door A. BARTH, die niet geneigd blijkt om, met WEBER, voor de Kṛishṇa-mythe en Kṛishṇadienst Christelijke invloeden aan te nemen. [2])

Uit het voorafgaande blijkt, dat men niet alleen met de mogelijkheid van Buddhistischen, maar over het algemeen met die van Indischen invloed rekening moet houden. Vele der belangrijkste trekken van de Buddha-legende zijn trouwens Indisch gemeengoed [3]), gelijk het Buddhisme eene variëteit van het Hinduïsme moet heeten [4]). Inzooverre zal ons onderzoek over een uitgebreider gebied moeten loopen dan dat van vroegere schrijvers. Maar aan den anderen kant komt het ons voor, dat vele der voorheen bijgebrachte parallelen alle bewijskracht missen, omdat ze zich laten verklaren *a.* uit de gelijkheid van omstandigheden, waarin ze beiderzijds ontstonden, en *b.* uit het gelijke standpunt van godsdienstige ontwikkeling der Christenen en Buddhisten, ja, somtijds zelfs *c.* uit algemeen-menschelijke antecedenten. Zoo kan zonder twijfel veel overeenstemming in het leven van Jezus en Buddha op rekening gesteld worden van het

---

1) *Christna et le Christ.* 3e éd., Par. 1874. Het derde gedeelte draagt tot tot titel: *Christna et le Christ, Brahmanisme et Christianisme*, pp. 323—376, eene verdediging van zijn in *La Bible dans l'Inde* voorgedragen gevoelen.

2) *Les Religions de l'Inde* in *Encyclopédie des Sciences religieuses.*

3) KERN, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië.* Haarl. 1882, I, blz. 232—263. (Waar we in het vervolg den naam KERN zonder meer noemen, bedoelen we dit werk). Voor een deel is dit erkend door OLDENBERG, *Buddha*, Berl. 1881, S. 84 f.

4) KERN I, blz. 281. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, Lond. 1898, p. 7.

soortgelijke geestelijke milieu, waarin beiden optraden. Al geven de Buddhistische teksten ons niet het recht, de Brahmanen als de vijandige macht tegenover den Buddha te beschouwen in denzelfden zin als Farizeërs en Schriftgeleerden dit in het Nieuwe Testament heeten [1]), als „kenners der drie Veda's" spelen ze toch voor een groot deel eene gelijke rol als de steunpilaren der Joodsche rechtzinnigheid, die zich angstig vastklemden aan de Wet [2]). In beide godsdiensten zien we een rondtrekkenden leeraar met zijne leerlingen de boodschap des heils brengen en den eersten steen leggen voor eene kerk in de toekomst [3]): maar zij zijn niet de eenigen in hun tijd en omgeving, die gedreven worden door het ideaal der verlossing en dit in ruimen kring prediken, getuige het bestaan van andere godsdienstige secten. (Nigganthа, Acelaka, in Indië; Johannes-leerlingen, Esseners, in Palestina). Winnen, in Indië en Palestina beide, ascetische richtingen aanhangers, die het Buddhisme evenzeer als het Christendom meent te moeten afkeuren, dan kan overeenstemming in het protest van Jezus en Buddha daartegen niet bevreemden.

Eveneens kan de verwantschap der beide godsdiensten in hun wezen als universalistische, ethische godsdiensten oorzaak zijn, dat vele uitspraken van religieuzen, ethischen of wijsgeerigen aard gelijk luiden, zoodat ter verklaring daarvan geene afhankelijkheid ter eener of anderer zijde behoeft te worden aangenomen. Opzettelijk laten we dus deze soort van parallelen buiten bespreking

1) Oldenberg, *Buddha*, S. 173 ff.

2) *Dhammapada*, 393 et seqq. in *SBE* vol. X, p. 90 et seqq. — *Tevigga Sutta* in *SBE* vol. XI, inleidiug van Rhys Davids, p. 160 et seqq. en I, 14 et seq.; 25; 39.

3) Oldenberg, a. a. O., S. 1; 7.

en niet alleen omdat dergelijke, soms gansch op zichzelf staande, in weinige woorden, hoogstens in een paar regels vervatte uitspraken, in Indië en in Palestina gelijkelijk opduikende, zeer goed verklaard kunnen worden uit eenzelfden ontwikkelingsgraad dier godsdiensten, maar ook, omdat ze — bij alle overeenstemming in den vorm — dikwijls toch een gansch anderen zin hebben, terwijl die vorm genoegzaam voor de hand ligt, zoodat men niet naar uiterlijk verband behoeft te zoeken. Eenige voorbeelden kunnen onze bedoeling verduidelijken: De godsdienstige gedachte, dat Christus zoowel als Buddha de Medicijnmeester, de Heiland en Verlosser, het Licht der Wereld is, kan de overdracht van eeretitels van den Zonneheld op een vereerd persoon zijn [1]), laat zich tenminste zeer goed verklaren uit een in Palestina zoowel als in Indië bestaand religieus spraakgebruik, gegrond in den aard der ethische godsdiensten. De verlossingsbehoefte doet een Verlosser, een Heiland vinden, terwijl men van de geestelijke krankheid, die hij alleen genezen kan, naar analogie van de lichamelijke krankheid spreekt: eene gedachte, niet aan eenig land of volk gebonden (vergelijk Saošyañt = de Heeler, in den jongeren Zarathustrischen godsdienst; Apollo is de god der gezondheid van lichaam en ziel beide; teksten als Jez. 57^{18}, Ps. 103^{3} bewijzen, dat ook in Israël „genezen" in overdrachtelijken zin werd gebruikt). Zoo vindt de overeenkomst in de door Seydel [2]) onder den titel „Universalität des Heils" opgesomde uitspraken haar grond in het feit, dat Buddhisme en Christendom beide universalistische gods-

---

1) Kern I, blz. 240.
2) E J, S. 184 ff., vgl. S. 218.

diensten zijn [1]). Is eenmaal gegeven de gedachte, dat het heil voor *allen* zonder onderscheid is, dan ligt het zeer voor de hand, dat bij de nadere omschrijving van die *allen* aan weerszijden dezelfde tegenover elkander staande menschenklassen worden genoemd, zooals aanzienlijken en geringen, rijken en armen; dat de aard van dit geestelijk universalisme wordt verduidelijkt door eene vergelijking met wat in het rijk der natuur pleegt te geschieden: het water des hemels wordt over alles zonder onderscheid uitgestort, zon en maan bestralen elk wezen, het vuur verbrandt alle dingen. Het schijnt ons voorts niet psychologisch onverklaarbaar, dat op het nieuwe stadium van godsdienstige ontwikkeling, door Buddhisme en Christendom vertegenwoordigd, bij wijze van reactie tegen de eenzijdige bevoorrechting van enkelen op vroeger standpunt, eene des te grootere plaats wordt toegekend aan de tot dusver geminachten, zoodat wat in de oude samenleving voor uitvaagsel gold thans met bijzondere welwillendheid wordt behandeld: zondaren, vrouwen van verdachte zeden, bedelaars en maatschappelijk verachten, al moet hier, behalve het algemeen-menschelijke, ook nog het bijzondere moment in rekening worden gebracht, dat Joodsch Farizeïsme en Brahmaansch Priesterdom punten van overeenkomst boden, die noodwendig gelijksoortige reactie moesten uitlokken.

Eenige uitspraken omtrent het Nirwana [2]) (de zalige rust, die de vrome Buddhist verwacht), die oppervlakkig beschouwd aan Nieuw-Testamentische woorden doen denken (bv. rijk der gerechtigheid, gemeenschap met God-

1) Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, I, Amst. 1897, blz. 114.
2) E J, S. 188 ff.

Brahmâ), met deze in verband te brengen is bij het groot verschil van opvatting tusschen Buddhisten en Christenen ten aanzien van het hiernamaals ongeoorloofd. Dat waarachtige deugd nog iets anders is dan uitwendige reinheid, en dat de goede daad meer waarde heeft dan het goede woord, zijn gedachten, die op het ontwikkelingsstandpunt van Buddhisme en Christendom beide te verwachten zijn, gelijk overal ter wereld de raad op zijne plaats is en dus inderdaad dikwijls gegeven wordt, dat men liever op eigen dan op anderer zedelijken toestand letten moet [1]).

De waarheid, dat de goederen der wereld voor velen een beletsel zijn tot het verwerven van geestelijken rijkdom [2]), is niet het uitsluitend eigendom van Indië of Palestina maar leidde ook de Grieksche wijzen reeds vroeg tot een ascetisch leven. De eisch, om kwaad met goed te vergelden komt wel gelijkelijk in 't Christendom en 't Buddhisme voor [3]), maar men mag niet vergeten, dat het motief aan weerszijden gansch anders is: de Christen vergeldt kwaad met goed uit liefde tot den naaste als een Godskind, de Buddhist doet hetzelfde, maar gedreven door de begeerte om levende dood te zijn, onaandoenlijk voor alles wat geschiedt. Zoo *schijnt* — zelfs als we afzien van de mogelijkheid om de praeëxistentie van Christus, in het *Johannes-Evangelie* vermeld, uit Hellenistischen invloed te verklaren — de overeenstemming tusschen dit voorbestaan en dat van den Buddha grooter dan ze inderdaad is. Het *Johannes-Evangelie* vermeldt het van Christus alleen, in het Buddhisme is het een eigenschap van *alle* wezens; volgens de Christelijke opvatting is

1) a. a. O., S. 196 ff.; 212.
2) a. a. O., S. 205 ff. 3) a. a. O., S. 211 ff.

Christus onveranderlijk dezelfde, terwijl de Buddha gedurende zijn voorbestaan in allerlei incarnatiën verschenen is.

Nu ontkennen we niet, dat bij verhalen, episoden uit het leven des Heeren of der zijnen, soortgelijke — voor ons doel waardelooze — overeenstemmingen kunnen voorkomen: er zijn immers verhalen, die in den grond niet anders dan aanschouwelijk gemaakte leerstukken zijn, zooals bv. dat van de onbevlekte ontvangenis van den Heiland [1]), hetwelk zijne voorloopers vindt in de Grieksche sagen van Godenzonen en de Philonische meening, dat de vrouwen der aartsvaders onbevlekt ontvangen hebben. Het proces der vergoddelijking van een vereerd wezen brengt na verloop van tijd noodzakelijk het geloof in zijne bovennatuurlijke geboorte mede, en als de bijzonderheden dermate verschillen als in de Buddhalegende en het Christelijk verhaal het geval is (Maria wordt bevrucht door den Geest Gods; Buddha daalt vrijwillig uit den hemel neder en gaat door Mâya's rechterzijde haar schoot binnen), dan bestaat voor het aannemen van ontleening niet voldoende reden. Het bericht aangaande teekenen in de natuur en algemeene vreugde, die de geboorte des Heilands vergezellen [2]) (aardbeving, hemelsche muziek, genezing van zieken, algemeene vrede), wekken, noch in Indië, noch elders, verbazing.

Maar, in het algemeen gesproken, zullen toch gelijkluidende verhalen of anekdoten ons meer recht geven tot de vooronderstelling van onderlinge afhankelijkheid dan gelijkluidende zedekundige, godsdienstige of wijsgeerige uitspraken, omdat reeds de grootere afmetingen der eer-

1) a. a. O., S. 110 ff.
2) a. a. O., S. 137.

sten ons een ruimer veld van waarneming en dus betrouwbaarder uitkomsten bieden; maar vooral omdat ze concrete bijzonderheden, vrijwel ongemotiveerde détails bevatten, wier overeenstemming aan weerszijden bezwaarlijk uit de geestelijke verwantschap der beide godsdiensten kan verklaard, en bij herhaald voorkomen, zeker evenmin louter toeval mag genoemd worden.

Thans gaan we over tot de mededeeling en bespreking van parallelen, die ons toeschijnen om de eene of andere reden aandacht te verdienen. SEYDEL beperkte zijn onderzoek tot de boeken des Nieuwen Testaments; niets weerhoudt ons echter, om ten slotte ook op treffende parallelen te wijzen, die we in Indische geschriften en apokriefe Evangeliën tegenkomen. Al hebben ze niet hetzelfde belang voor ons als de overeenstemmingen met de oudste ons bewaarde Evangeliën, zij kunnen ons misschien iets leeren aangaande Indischen invloed op Christelijke schrijvers in volgende eeuwen, en aldus, naast de klassieke voorbeelden van ontleening, waarover we later te spreken zullen hebben (*Acta Thomae*, *Barlaam en Joasaph*), tot bevestiging dienen van het vermoeden, dat een dergelijke invloed reeds in vroegeren tijd heeft gewerkt.

Ten slotte nog éene opmerking. Het noodzakelijk kwaad, dat zij, die het Sanskrit en Pali niet machtig zijn, zich bij de studie der Indische letterkunde moeten verlaten op de bestaande vertalingen — welke trouwens volgens deskundigen grootendeels zeer betrouwbaar zijn — hebben we niet willen verergeren door aanhalingen daaruit nogmaals over te zetten in het Nederlandsch. Dit ter verklaring van het eenigszins polyglottisch karakter van ons volgende hoofdstuk.

II. OVEREENSTEMMINGEN IN INDISCHE EN OUDE CHRISTELIJKE VERHALEN.

Allereerst zullen we in dit hoofdstuk de verhalen uit onze kanonieke Evangeliën behandelen, welker overeenkomst met Indische legenden ons bijzonder heeft getroffen; daarop laten we ook diegene volgen, waartegen wij bezwaar moeten maken, al hebben velen vóór ons ze treffend gevonden. Eerst in de tweede plaats vermelden en bespreken we in dezelfde volgorde parallele trekken in Indische verhalen en apokriefe Evangeliën.

A. OVEREENSTEMMINGEN IN KANONIEKE GESCHRIFTEN.

1. Simeon in den Tempel.

Onzes inziens heeft HARDY [1]) zich van de overeenkomst tusschen de Asita- en Simeon-geschiedenissen al te gemakkelijk afgemaakt, toen hij zeide, dat *alle* omstandigheden in de schildering verschillen, het gelijkluidende echter van ondergeschikt belang is. Omgekeerd werd onze aandacht juist getrokken door sommige gelijkluidende trekken van ondergeschikt belang, wier voorkomen bij een geheel zelfstandig ontstaan der beide verhalen voor het minst hoogst toevallig zou moeten heeten.

Reeds MUIR [2]) maakte op de Asita-plaats in het 7[de] hoofdstuk van den *Lalita-Vistara* in verband met de Simeons-anekdote opmerkzaam. Om een gemakkelijk overzicht der overeenstemmingen te geven plaatsen we den tekst van Luk. 2^{25-32} naast MUIR's vertaling der Asitalegende, hier en daar verrijkt met de vertaling van FOUCAUX [3]), met lezingen van het verhaal in het *Buddha-Carita* [4]), in het *Fo-Sho-Hing-Tsan-King* [5]), het *Nâlaka-*

1) *Buddhismus und Christentum, worin sie sich gleichen und unterscheiden,* in *die Aula,* Jahrg. I, 1895, N°. 1, S. 19.

2) *The Indian Antiquary,* 1878.

3) *Le Lalita-Vistara,* trad. par PH. E. FOUCAUX, 1e Partie, Par. 1884. (*Annales du Musée Guimet,* T. VI).

4) Een werk der Noordelijke Buddhisten, aan Açvagosha toegeschreven, door COWELL vertaald, *S B E* vol. XLIX, zie Book I, 54 et seqq.

5) Eene Chineesche vertaling van het laatstgenoemde werk, *S B E* vol XIX, vss. 70—113.

Sutta [1]) en de Birmeesche levensgeschiedenis van den Buddha [2]).

LUKAS 2.	
25. καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἱερουσαλήμ, ᾧ ὄνομα Συμεών, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν·	Asita [3]), a *holy sage inured to meditation deep.* (MUIR) — The great seer Asita *in his thirst for the excellent Law* came to the palace (Buddha-Carita).
26. καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου.	
27. καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν· καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ,	Athwart the sky he took his way *by magic art.* (MUIR) — *By the way of the wind.* (B. C.) — *Par sa puissance surnaturelle.* (FOUCAUX) — *By his own inherent spiritual power.* (Fo-Sho-Hing-Tsan-King). — *Sa course aérienne.* (BIGANDET).
28. καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας,	*Il le prit contre sa poitrine* et resta pensif. (FOUCAUX) —

1) In een werk der Zuidelijke Buddhisten, het *Mahávagga*, *S B E* vol. X, part II, p. 124 et seqq.

2) Mgr. P. BIGANDET, *Vie ou Légende de Gaudama, le Bouddha des Birmans, trad. en français*, Par. 1878.

3) De Zuidelijke legende noemt hem Kaladêwala; een Tibetaansche tekst bij W. WOODVILLE ROCKHILL, *The life of the Buddha*, Lond. 1884, p. 18: Akleça.

καὶ εὐλογησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν·	*having received* the bull of the Sakyas. (Mahâvagga).
29. νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ,	*It is my time to depart.* (B. C.) — *my end is coming on.* I(am) amid the ruins of *old age and death.* (Fo-Sho-Hing-Tsan-King).
30. ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου,	
31. ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν,	
32. φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.	He will shine forth as *a sun of knowledge* to destroy the darkness of illusion *in the world.* (B. C.) — he shall give *to all* enduring *light, the brightness of the sun* of perfect wisdom.(Fo-Sho Hing-Tsan-King).

Blijkbaar is het gansche Simeon-verhaal sterk hebraïseerend geschreven: vers voor vers vinden we Oud-Testamentisch spraakgebruik. Daarmede is echter niet gezegd, dat het oorspronkelijke motief van Hebreeuwsche herkomst behoeft te zijn. Het is bv. zeer goed mogelijk, dat Lukas of zijne bron elders de voorstelling heeft gegevonden van een heiligen, de Wet eerenden grijsaard, die op magische wijze tot den jeugdigen Heiland komt om hem te huldigen [1]), hem optilt en een loflied zingt,

---

1) Dat ἐν τῷ πνεύματι eene minder verheven beteekenis heeft dan de gebruikelijke verklaring: „uit aandrang des Heiligen Geestes” daarin zoekt, wordt waarschijnlijk door teksten als 2 Kon. 2^{16}, Hand. 8^{39}, Openb. 17^{3},

waarin hij onder zinspeling op zijn eigen aanstaand levenseinde de zegenende en lichtverspreidende beteekenis van het kind voorspelt. Deze toch zijn juist de trekken, die bij LUKAS overblijven, indien we al het eigenaardig-Jôodsche der uitdrukking en voorstelling ter zijde zetten; maar het zijn tegelijk ook de trekken, die de kern uitmaken der Buddhistische Asita-verhalen en gemakkelijk als in Indië volkomen op hunne plaats te herkennen zijn. Derhalve zou men nooit aan de zijde dezer Asita-verhalen ontleening willen zoeken: de schildering van den Heiland vertoont hier immers duidelijk de welbekende trekken van den Indischen zonneheld.

Is echter bij LUKAS' voorstelling alles evengoed verklaarbaar? Het komt ons voor, dat hij zich moeite geeft om den kleinen JEZUS in den tempel te krijgen, eene plaats, anders door kinderen van eenige weken zeker niet bezocht. Daartoe worden twee teksten uit het Oude Testament te hulp geroepen en één zelfs averechts verklaard. Volgens 2^{22-24} heeft het tempelbezoek ìmmers een tweeledig doel: *αὐτὸν* (= JEZUS) *παραστῆσαι τῷ κυρίῳ*, en *δοῦναι θυσίαν*. Dit laatste wordt gegrond op Lev. 12^{6} en is volkomen in den haak. Maar de Evangelist zal zelf wel bespeurd hebben, dat met dit Wetsartikel het brengen van JEZUS naar den tempel niet voldoende verklaard zou zijn: de moeder kon dat offer heel goed brengen of zelfs laten brengen, zonder dat het kind er bij behoefde te wezen. LUKAS heeft dus eene Wetsbepaling noodig, die, zij het ook maar op den klank af, gebiedt

---

Hermae Pastor, Visio I, 1; II, I. Het *Hebreër-Evangelie* moet o. a. als Jezus-woord vermeld hebben: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ*. (ap. Origenem, *Hom. in Jerem.* XV, 4.)

dat ook het kind naar den tempel ga. Hiervoor kon Ex. 13^2 in aanmerking komen. Daar is sprake van een ἁγιάζειν (hier door ἅγιον κληθῆναι omschreven) der mannelijke eerstgeborenen, d. i. van een afgezonderd houden voor den Heer, in den zin van offeren aan den Heer; doch het moet bij LUKAS de noodzakelijkheid bewijzen van een παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, dat toch moeilijk iets anders kan beduiden dan een voorstellen aan den Heer, een stellen voor Zijn aangezicht, en als zoodanig door Ex. 13^2 niet gemotiveerd wordt. Want dat de eerstgeborenen der menschen, volgens Ex. 13^{13b}, gelost werden, en dus in plaats van JEZUS een ander offer zou moeten gebracht worden, vindt bij onzen schrijver zelfs geene vermelding. Intusschen: hij heeft zijn doel bereikt; JEZUS is in den tempel en de plek gevonden, waardig genoeg om er de plechtige huldiging door SIMEON te doen plaats hebben.

De trekken van ondergeschikt belang, wier gelijkluidendheid men tegenover HARDY als bewijs voor de onderlinge afhankelijkheid dezer verhalen kan doen gelden, bleken te zijn: het komen van beide grijsaards door middel van magische kracht; het feit, dat zij beiden den knaap optillen, en beiden zinspelen op hun aanstaanden dood, — welke drie factoren geenszins noodzakelijk zijn bij de algemeene voorstelling van een eerwaardigen oude, die een jonggeboren Wereldheiland komt begroeten.

Indien aldus invloed op LUKAS uit Oosterschen hoek waarschijnlijk wordt, dan wordt ook zijn verlangen begrijpelijk om JEZUS in den tempel te krijgen. Het vaderlijk paleis, waar de Indische koningszoon wordt gehuldigd, paste niet in den gedachtenkring van een

Christelijken Evangelist, die zich op zijne beurt geene plaats kon denken geschikter voor een zoo plechtig huldebetoon dan de tempel van Jeruzalem.

Met deze uiteenzetting hebben we tegelijk stelling genomen ten opzichte van de door SEYDEL [1]) als parallel zijner derde klasse aangevoerde „Voorstelling in den Tempel". Hij beschouwde dit verhaal als een zelfstandig stuk en meende het uit een Buddhistisch voorbeeld te moeten verklaren; wij houden het daarentegen voor vrije schepping van den Evangelist ter inleiding van de daarvan onafscheidelijke huldiging des Heeren door SIMEON. Want het ποιῆσαι ... κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ, waartoe het εἰσαγαγεῖν van Jezus in den tempel plaats heeft, vindt vs. 22—24 zijne verklaring.

Het zou zeker gezocht mogen heeten, indien we verband wilden leggen tusschen de woorden: „(Simeon) osculabatur plantas eius" in het 15de hoofdstuk van het *Pseudo-Matthaeus-Evangelie* [2]), en de mededeeling van den *Lalita-Vistara* [3]), dat de Buddha ten teeken zijner meerderheid zijne voeten op Asita's nek zette. Maar nog veel gezochter en inderdaad nietszeggend is de opmerking van HARDY [4]), dat het Simeons-verhaal niet ontleend behoeft te zijn, omdat Asita's daad niets ongewoons en het horoskooptrekken na de geboorte van een kind in Indië gebruikelijk is. Had hij het voor de hand liggende van SIMEON's daad kunnen aantoonen, hij zou den spijker

---

1) E J, S. 146 f; 296.

2) Vgl. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, Editio Altera, Lipsiae 1876, p. 81. (Wij halen dit werk voortaan met „TISCH.²" aan.

3) Ook bij BIGANDET, l. c., p. 45: „l'enfant se leva et plaça ses deux pieds sur les cheveux bouclés du vénérable personnage".

4) *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt*, Münster in W. 1890, S. 122.

op den kop hebben geslagen; thans mist zijne opmerking volkomen haar doel.

De andere wending, die LUKAS aan SIMEON's lofzang geeft, door dezen tot een lied van vrome berusting te maken, terwijl ASITA zijn hoogen ouderdom beweent, behoeft niet tegen LUKAS' bekendheid met deze Indische geschiedenis te pleiten. Wij meenen dus, deze parallel voor belangrijk te mogen houden.

---

2. Jezus in de dingen zijns Vaders.

Voor eene parallel van den eersten rang heeft SEYDEL [1]) ook het verhaal van JEZUS in den tempel willen laten gelden, hetwelk met dat van BUDDHA's zoek zijn, bij gelegenheid van een landbouwfeest, kan vergeleken worden. Dit laatste bericht vinden we in zeer verschillende redactie, doch slechts de Noordelijke vorm, dien de *Lalita-Vistara* [2]) geeft, komt hier in aanmerking. Van een feest is dáár evenwel geen sprake. De prins maakt op een schoonen lentedag een uitstapje, wordt bij gelegenheid daarvan door zijne gezellen alleen gelaten en geeft zich, onder het lommer van een Djamboeboom gezeten, aan bespiegeling over. De koning die zijn zoon mist, laat hem overal zoeken, en gaat, na vernomen te hebben waar deze zich bevindt, naar hem toe. Daar ziet hij, dat de boom zijn schaduw in een kring rondom zich blijft verspreiden, al is de zon reeds lang over de helft van hare baan. Dit wonderteeken dwingt den vader zich voor zijn zoon te buigen.

De overeenkomst met het in Lk. $2^{41\,\mathrm{vv.}}$ medegedeelde laat zich aldus samenvatten: Tijdens een uitstapje of bij gelegenheid van een feest is de aanstaande Heiland door zijne familie uit het oog verloren, overal wordt hij gezocht en ten slotte vindt men hem, in godsdienstige dingen verdiept.

---

1) B L², S. 24 f. 2) Ch. VIII.

Dat de plek, waar men den Buddha vond, eene heilige plaats was, lezen we in de Indische teksten niet, en de hemelsche wezens, die in de Buddha-verhalen altijd gereed staan om den Heer te aanbidden, kunnen moeilijk met de Joodsche rabbi's uit het Evangelische bericht vergeleken worden. Deze parallel is dus in bijzonderheden niet zoo treffend, als SEYDEL het heeft doen voorkomen; maar de door ons opgesomde overeenstemmingen schijnen belangrijk genoeg, om de mogelijkheid van Indischen invloed te doen vooronderstellen.

---

3. Jezus' aarzeling om gedoopt te worden.

In het *Hebraëer-Evangelie* [1]) is de in onze kanonieke Evangeliën niet vermelde trek voorgekomen, dat JEZUS' familieleden hem aanraden zich te laten doopen, terwijl hijzelf dit onnoodig acht. Deze trek schijnt oud; hij past bij eene meer ongekunstelde opvatting van JEZUS' persoon, een naïeveren vorm van Evangelie-beschrijving; de woorden der nabestaanden passen bij de ook van elders bekende voorstelling, dat zij zijne geestelijke grootheid niet verstaan [2]) en zijn antwoord is evenzeer daarmede in overeenstemming. Vergeleken bij dit fragment schijnt het bericht in het *Ebionietisch Matthaeus-Evangelie* [3]) jonger; daar maakt niet JEZUS zelf bezwaar tegen zijnen doop, maar de Dooper, omdat hij JEZUS te groot daartoe acht.

Nadat de Heilige Geest nedergedaald en tweemalen eene hemelstem is gehoord, vraagt JOHANNES om door JEZUS gedoopt te mogen worden, waarop JEZUS' antwoord als in Mtth. 3^{15} luidt. In verband met het latere voortbestaan van JOHANNES-leerlingen is deze voorstelling natuurlijk onverklaarbaar, gelijk de gansche verhouding tusschen JOHANNES en JEZUS onbegrijpelijk zou zijn, wil-

---

1) Apud Hieron. *adv. Pelag.* III, 2. Hetzelfde bericht moet in de *Praedicatio Pauli* zijn voorgekomen, blijkens Pseudo-Cyprianus, *de Rebapt.* 17.

2) Vgl. Mtth. 12^{46-50}, Mk. $3^{21, 31-35}$, Lk. 8^{19-21}.

3) Apud Epiphan., *Haer.* 30, 13.

den we alle Evangelische gegevens daaromtrent als historisch aannemen [1]).

Nog jonger schijnt dan weder de voorstelling in ons *Matthaeus-Evangelie*, waar de natuurlijke aanleiding voor Johannes' nederig verzoek — de nederdaling des Heiligen Geestes en de hemelstemmen — ontbreekt.

Is dit juist gezien: bevat het fragment van het *Hebraeër-Evangelie* werkelijk den oudsten vorm der episode, en heeft eene latere hand dezen gewijzigd, dan zal, daar het *Hebraeër-Evangelie* immers ook den Doop des Heeren heeft vermeld [2]), en tusschen Jezus' weigerend antwoord en deze plechtigheid toch psychologisch nog een schakel noodig is, de in Mtth. 3^{15} uitgesproken gedachte van Jezus daar evenmin ontbroken hebben. In dat geval heeft eene oude Evangelie-beschrijving Jezus, op aandrang van buiten, tot den Dooper heengedreven gedacht, terwijl hij de eigene verzekerdheid, den Doop niet te behoeven, minder zwaar liet wegen dan de overtuiging, dat πᾶσα δικαιοσύνη vervuld moest worden. Δικαιοσύνη, het Hebreeuwsche צְדָקָה, is alles wat tot de rechte verhouding tusschen God en mensch behoort, dus het houden der Wet, het vervullen der godsdienstplichten, cultische onberispelijkheid. Jezus accommodeert zich aan bestaande gebruiken. Dat dit de zin der woorden is, en daarin niet eene meer ideeële beteekenis ligt [3]), schijnt ons zeker.

Het door ons verondersteld oude verhaal, bij bena-

1) Men vergelijke b.v. Mtth. $11^{2 vv.}$ met Mtth. 3^{14}.

2) Hieron., *Comm. in Jesaiam*, c. 11.

3) Gelijk b.v. Hase, *Leben Jesu*, 5te Aufl., Lpz. 1865, S. 102 meent: „um alles zu erfüllen, was das Gesetz und dessen Fortsetzung durch Gottgesandte dem vollkommenen Israeliten auflegte".

dering door de besproken teksten uit *Hebraeër-* en *Matthaeus-Evangelie* weer te geven, vertoont eigenaardige overeenkomst met eene bladzijde uit den *Lalita-Vistara.* Wij drukken deze geschiedenissen ter vergelijking naast elkander af:

Hebraeër-Evangelie (Hieron. *adv. Pelag.* III, 2): Ecce *mater Domini et fratres eius dicebant ei:* JOHANNES baptista baptizat in remissionem peccatorum, *eamus et baptizemur ab eo.* Dixit autem eis: *Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo,* nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.

Mtth. 3^{15}:... *οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.*

3^{17}: *καὶ ἰδοὺ Φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτος ἐστὶν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητος, ἐν ᾧ ἠυδόκησα.*

Lalita-Vistara, trad. p. FOUCAUX, ch. VIII, p. 107: Alors le jeune prince, pendant qu'on le parait... parla ainsi à *la soeur de sa mère:* Mère, où va-t-on me conduire? Elle *dit: Au temple des dieux,* mon fils. Alors le jeune prince... adressa ces Gâthâs à sa tante:... *Quel autre dieu se distingue par sa supériorité sur moi*, auquel tu me conduis aujourd'hui, ô mère?.... *En me conformant à la coutume du monde, voilà,* ô mère, *comment j'irai.* Après avoir vu mes transformations surnaturelles, la foule ravie m'entourera d'hommages et du plus grand respect; *dieux et hommes s'accorderont à dire: Il est dieu par lui même* [1]).

In beide verhalen is dit het thema: De nabestaanden

---

1) Volgens verbeterde vertaling van FOUCEAUX, T. II: „C'est lui seul qui est dieu".

des Heeren dringen er op aan, dat hij zich onderwerpe aan een godsdienstig gebruik zijner dagen; aanvankelijk aarzelt hij, omdat hij zich daarboven verheven acht, maar ten slotte wordt hij tot toegeven geleid door de overweging, dat men zich naar bestaande gewoonten moet schikken, waarop dan ook de verheerlijking niet uitblijft. Misschien is het niet ongepast nog te wijzen op de overeenstemming tusschen de met het Doopverhaal nauw verband houdende Verheerlijking op den berg, en de bovennatuurlijke veranderingen, waarvan de *Lalita-Vistara* spreekt.

Het Buddhistische verhaal levert geene moeilijkheden op. Kan dit ook van het Christelijke gezegd worden? Niemand zal willen beweren, dat het zich laten doopen in JEZUS' tijd en omgeving een eisch der godsdienstige zeden heeten kon, waarnaar hij zich had te schikken. Integendeel — het optreden van JOHANNES met zijn doop der bekeering wordt geteekend als iets nieuws en ongewoons. Uit dit oogpunt beschouwd heeft de handelwijze van den Bodhisattva (= aanstaanden of kandidaat-Buddha), die zich aan de gewoonte der menschen accommodeert [1]) door vromelijk den tempel der goden te bezoeken, meer redelijken grond.

Deze parallel, waarop tot dusverre nog niet de aandacht is gevestigd, strekt zich wel niet uit over concrete bijzonderheden, maar verdient onzes inziens toch wel overweging.

---

1) Gelijk hij dat, volgens den *Lalita-Vistara*, wel meer deed; vgl. Ch XVIII, FOUCAUX, p. 229: „et le Bouddha, se conformant à l'usage du monde, dit etc.”

4. De Verzoeking.

De overeenstemming tusschen de Christelijke en Buddhistische verzoekingsgeschiedenis schuilt minder in de aanbiedingen van den Satan, die — althans in dezen vorm — bij onze Evangelisten deels een Joodschen achtergrond verraden, dan wel in het raam, waarin deze episode uit het leven des Heilands is gevat. De duur van veertig dagen (+ veertig nachten bij Mtth.) is aan Christelijke zijde blijkbaar navolging van Oud-Testamentisch voorbeeld; de overlevering omtrent Mozes (Ex. 34^{28}, Dtn. 9^{9}) of het verhaal der veertigjarige woestijnreis lokten hiertoe uit. Zoo blijven de volgende momenten over, die bij Jezus' en Buddha's verzoeking gelijkelijk voorkomen:

a. *Vooraf gaat bij beiden eene verheerlijking:*

Mtth. 3^{16-17}, Mk. 1^{10-11}, Lk. 3^{21-22}: Doop en Hemelstem.

De *Bodhi* of *Verlichting* (welke niet de Sambodhi of volledige verlichting is; die heeft eerst na de verzoeking plaats). *Marasaṃyutta* [1]) I, 1: „der Heilige, . . . sogleich

1) Wij gebruiken hier en in het vervolg de vertaling die WINDISCH van deze legendenverzameling bezorgd heeft in zijn artikel: *Māra und Buddha* in *Abhh. der Philol.-Hist. Classe der kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wiss.*, N°. IV, Lpz. 1895.

nach seiner Erleuchtung". — *Buddha-Carita* XII, 118. De Buddha zet zich aan den voet van een boom (112—116); Kâla, de beste der slangen, zingt een verheerlijkend lied. De Buddha besluit niet op te staan vóór hij de verlichting heeft bekomen (117). Dan barsten de hemelbewoners in ongeëvenaarde vreugde uit (118). *Lalita-Vistara*, ch. XVII, p. 222: „Et les dieux... qui étaient témoins des qualités du Bodhisattva, demeurant jour et nuit auprès de lui, rendaient hommage au Bodhisattva et lui faisaient des prières".

b. *In de eenzaamheid heeft de verzoeking plaats:*

Matth. 4^1, Mk. 1^{12}, Lk. 4^1.

Wouden, parken, gebergten: allerlei eenzame plaatsen worden in de Buddhistische teksten als tooneel der verzoekingsgeschiedenis genoemd. *Marasaṃyutta* I, 6; II, 10. — *Lalita-Vistara*, ch. XVIII, p. 225.

c. *De honger van den Heer, door lang vasten verwekt, dient den Duivel als punt van aanval:*

Mtth. 4^{2-3}, Lk. 4^{2-3}.

Padhânasutta [1]) vs 2^{b}—3: „Mager bist du, übel aussehend, dir ist der Tod nahe, tausend Theile sind Tod, nur ein Theil an dir ist Leben! eines Lebenden Leben ist besser, indem du lebst, wirst du gute Werke thun!” — *Lalita-Vistara*, ch. XVII is geheel aan het vasten van den Buddha gewijd. ch. XVIII, p. 225: „Tu es maigre, décoloré, abattu, la mort est près de toi; la mort, qui a mille parts tandis que la vie n'a qu'une part.” —

d. *De Duivel laat onverrichterzake af van hen:*

Mtth. 4^{11}, Mk. 1^{13}, Lk. 4^{13}.

Padhânasutta, vs. 25. — *Lalita-Vistara*, ch. XVIII, 22. — *Marasaṃyutta*, doorloopend. — *Buddha-Carita* XIII, 70—73.

e. *Hij wacht tot gelegener tijd:*

Lk. 4^{13}.

Lalita-Vistara, ch. XVIII, p. 225: „le démon Pâpiyân [2])

1) Een oude Zuidelijke tekst, vertaald bij WINDISCH a. a. O., S. 9.
2) Elders Pâpimâ = het Booze, bijnaam van Mâra, den Duivel der Buddhisten.

s'attacha à le suivre pas à pas par derrière, cherchant une occasion, mais il ne trouva pas une occasion quelconque. Et ne trouvant pas d'occasion, il s'en alla découragé et mécontent."

Windisch [1]) meent, als slotsom zijner onderzoekingen, dat herhaalde aanvallen van Mâra eerst later zijn geconcentreerd in éénen groote vóór de Sambodhi.

Nidânakathâ [2]) (Rhys Davids, p. 84): „and he followed him ever watching for some slip".

f. *De overwinnaar wordt gehuldigd":*

Mtth. 4^{11b}, Mk. 1^{13b}: *οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*. Mk. laat daaraan voorafgaan: *ἦν μετὰ τῶν θηρίων.*

Lalita-Vistara, ch. XVIII, 27, p. 233; XIX, p. 236. — *Abhinishkramana-Sutra* [3]), waar dieren en goden den Buddha huldigen. — *Nidânakathâ* (Rhys Davids, p. 101). — *Cariyâ-Piṭaka* [4]) vermeldt o. a. van den Buddha:

---

1) a. a. O., Cap. VIII: *Die Stellung der Māralegende.*

2) De inleiding op de Jâtaka's of geschiedenissen uit vroegere incarnatiën van den Buddha; een werk der Zuïdelijke Buddhisten, en door Rhys Davids *Buddhist Birth Stories*, vol. I, Lond. 1880, vertaald; zie p. 84.

3) Bij Beal, *Romantic Legend of Sâkya Buddha*, 1875, p. 147, 153, 171, 222, 224.

4) Bij Oldenberg, *Buddha*, Berlin 1881, S. 307.

„Löwen und Tiger zog ich durch die Kraft des Wohlwollens zu mir herbei; von Löwen und Tigern, von Panthern, Bären und Büffeln, von Gazellen und Ebern umgeben, weilte ich im Walde".

Sommige dezer punten vereischen nog eenige toelichting. KUENEN [1]) verwees ter verklaring van JEZUS' vasten naar teksten als Ex. 34^{28}, Dtn. 9^{9}, die als voorbeeld zouden hebben gediend. Voor den veertigdaagschen *duur* lijkt ons dit waarschijnlijker dan voor het *vasten zelf*: MOZES vast in verband met de heilige nabijheid Gods of als voorbereiding tot zijne taak; in de Evangeliën schijnt het vasten slechts als middel te dienen om den Verzoeker een punt van aanval te geven, hetgeen uit den aard der eerste verzoeking bij Mtth. en Lk. kan blijken. ARCHIBALD SCOTT [2]) heeft met het bericht van het vasten ook geen raad geweten, al tracht hij er alle beteekenis aan te ontnemen, door het een bijkomstig iets en niet het doel van JEZUS' afzondering te noemen.

In Mk. 1^{13} bevreemdt ons de uitdrukking: *ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, die bij het uiterst korte bericht, dat deze Evangelist van de Verzoeking geeft, toch moeilijk als eene nadere beschrijving van de woestijn kan worden opgevat. Misschien ontvangen deze woorden licht uit de Buddha-geschiedenis [3]), waarin dieren den overwinnaar

1) *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, Leiden 1882, blz. 283.
2) *Buddhism and Christianity, Croall Lecture*, Edinburgh 1890, p. 148.
3) Ook SEYDEL, B L², S. 29 vermoedde dit.

komen huldigen; een echt Indische trek [1]). Het spreken van dieren en hun gehoorzamen aan menschelijke bevelen komt ook voor in de Christelijke apokriefen [2]) en is, volgens LIPSIUS, een lievelingsmotief van Gnostische verhalen [3]).

Wat de afzonderlijke verzoekingen betreft: de eerste der Evangelische vertoont eenige overeenstemming met eene, volgens Windisch oude, redactie der Mâra-legende, het *Sutta Rajjaṃ*, *Mârasaṃyutta* II, 10, waar de Duivel zegt: „wenn er es wollte, könnte der Heilige seine Kraft auf den König der Berge, den Himâvant richten, dass er Gold würde, und der Berg würde Gold sein". Waarop de Buddha antwoordt: „Gäbe es einen Berg ganz aus glänzendem Golde bestehend, nicht für Einen genug wäre solcher Reichthum [4]), also wissend richte man sein Leben!"

Aan deze gelijkheid in gedachte mogen we bij het groot verschil in vorm niet veel gewicht hechten. Des te meer echter treft ons de overeenstemming tusschen MATTHAEUS' laatste (LUKAS' tweede) verzoeking, en een verhaal in *Nidânakathâ* [5]).

Nadat de Bodhisattva de door een engel geopende

---

1) O. a. te vinden in de Jaina-legende van den ondergang van Dvâravatî, vertaald door H. JACOBI in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42, S. 521 f., waar de vroomheid van den ziener Rama de dieren des wouds aantrekt en tot bekeering drijft. (Dit tijdschrift noemen we voortaan met de letters Z D M G).

2) *Pseudo-Matthaeus Ev.*, c. XVIII sq. (TISCH.[2] p. 85 sqq.), XXXV (ibid. p. 104); *Evangelium Infantiae Arabicum*, c. XIII (ibid. p. 186 sq.).

3) R. A. LIPSIUS, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Bd. I, Braunschw. 1883, S. 291.

4) Dezelfde gedachte vond WINDISCH *Divyavadana*, ed. COWELL and NEIL, p. 224; *Mahâ-bhârata* XIII, 4440; BÖTHLINGH, *Indische Sprüche*, 5056.

5) Bij RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories*, vol. I, Lond. 1880, p. 83 et seq.; vgl. Mgr. P. BIGANDET, l. c., p. 64; HARDY, *A Manual of Buddhism*, Lond. 1860, p. 157 et seq.; ALABASTER, *The Wheel of the Law*, Lond. 1871, p. 127 et seq.

stadspoort is uitgereden, komt Mâra met de bedoeling hem tegen te houden en roept: „Depart not, o mylord! in seven days from now the wheel of empire will appear, and will make you sovereign over the four continents and the two thousand adjacent isles. Stop, o mylord!" Het antwoord van den aanstaanden Buddha luidt: „Mâra! Well do I know that the wheel of empire would appear to me; but it is not sovereignty that I desire. I will become a Buddha, and make the ten thousand world-systems shout for joy". Waarop de Verzoeker besluit hem te blijven volgen, in de hoop toch nog eens vat op hem te zullen krijgen. (vgl. *ἄχρι καιροῦ*, Lk. 4[13]).

Het denkbeeld „rad der heerschappij" eischt eenige verklaring. Het woord *cakrawartin*, oorspronkelijk een term aan de politiek of het rechtswezen ontleend, = iemand, die een kreits of gouw (*cakram*) bestiert (*wartayati*), is — uit averechtsche woordafleiding — later als „radroller" verklaard, „hij, die de raderen van zijn wagen zonder tegenstand over de geheele wereld doet rollen", een wereldbeheerscher [1]). In het Buddhisme is dit begrip meer vergeestelijkt, zoodat het Pali-woord *Dhammacakka-ppavattana* door Rhys Davids [2]) vertaald werd met: „het koninklijk wagenrad van een wereldrijk van waarheid en gerechtigheid aan het rollen brengen" [3]). Maar ook in letterlijken zin is het denkbeeld eener wereldheerschappij aan Indië geenszins vreemd. Chandragupta, de grondvester der Maurya-dynastie, (± 320 v. Chr.) werd door zijne schitterende overwinningen voor vele

1) Kern I, blz. 22, Aanm. 1; blz. 81, Aanm. 1.

2) *S B E* vol. XI, p. 140 et seqq.; *Hibbert-Lecture*, p. 144 et seqq.

3) Over de verschillende soorten van *cakra* zie men *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1897, p. 183 et seqq.

Indiërs het ideaal van een *cakrawartin* [1]). Het was trouwens bij Buddha's geboorte reeds voorspeld door Brahmaansche wijzen, dat hij, in de maatschappij blijvend, een wereldheerscher, doch den geestelijken stand omhelzend, een Buddha worden zou; de bijzondere kenteekenen, die aan zijn lichaam werden waargenomen, lieten hieromtrent nog twijfel bestaan [2]). Of geestelijk òf wereldlijk heerscher is een bekend dilemma in het leven van den Heiland der Buddhisten, en het medegedeelde verhaal dus volkomen verstaanbaar. De jonge vorstenzoon geeft zijne hooge positie prijs, om rust te vinden voor zijn gemoed en wordt nu, bij het verlaten zijner vaderstad, door Mâra tot verwerving der wereldheerschapij verzocht. Deze trek is begrijpelijker dan de parallel in onze Evangeliegeschiedenis, waar we dadelijk na den Doop en de hemelstem, die Jezus als Godszoon doet kennen, eigenlijk deze verzoeking niet verwachten. Het leven van Jezus speelt zich over het algemeen in veel bescheidener omgeving af dan dat van den Buddha. Dat hem de macht over alle koninkrijken der wereld tot een voorwerp van verzoeking wordt, klinkt derhalve vreemd. Maar is het denkbeeld van wereldheerschappij zelfs in zijn vaderland wel bekend geweest? Zeker komt het bij de Profeten en Apocalyptici voor: aan het einde der dagen verwachtte Israël de bekeering der heidenen tot Jahwe en hunne onderwerping aan den Messias; deze wereldheerschappij vertoont echter, blijkens de teksten, een ideëel, geestelijk karakter, is en blijft altijd verbonden met religieuze voorstellingen [3]). Of, afgezien van deze

---

1) *S B E* vol. XI, p. XVIII et seq. 2) Kern I, blz. 28 v.

3) Vgl. Jez. 9^{1-6}, $11^{1\,vv.}$; Micha $5^{1\,vv.}$; Henoch 105^{2}; Psalterium Salomonis 17^{23} vv.; Baruch 72^{2} vv.; 4 Ezr. 11^{31} vv.

godsdienstige toekomstverwachtingen, de wereldheerschappij in den gedachtenkring van Israël als een verleidelijk goed gold, mag — bij de kleine politische rol, die dat volk in de wereldgeschiedenis gespeeld heeft — met grond betwijfeld worden.

Treffend is nog, dat zoowel Mtth. als Lk. den Duivel in de twee andere verzoekingen op Jezus' Messiasschap doen zinspelen, en het beiden in deze verzuimen. Die andere verzoekingen zijn dan ook werkelijk *Messias-verzoekingen*: Jezus moet zijne Messiaansche wondermacht misbruiken. Hier daarentegen stelt de Duivel een eisch, waarvan eerst de vervulling aan Jezus het voorrecht zal geven, dat — volgens Israëlitische voorstelling — volstrekt geen bijzonder voorrecht is, integendeel, uit den aard der zaak tot de uitrusting van den Messias behoort. Mocht dus deze trek uit de verzoekingsgeschiedenis aan Oosterschen gedachtenkring ontleend zijn, dan is de toevoeging van de woorden ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι (Lk.: ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ), welke in het Buddhistische verhaal ontbreken, zeer verklaarbaar. De wereldheerschappij te erlangen — in Joodschen zin — ware voor den Messias geene *zonde*, maar *recht*, terwijl het voor den aanstaanden Buddha gelijk stond met verzaking zijner hooge roeping. Het zondige moment moest bij het overnemen van dien trek dus in iets anders verlegd worden, en wel in eene aanbidding des Duivels.

Het ligt voor de hand deze verzoeking tot wereldheerschappij te vergelijken met hetgeen in de heilige schrift der Perzen, *Vendidâd* XIX, gevonden wordt. De booze geest Aṅro-Mainyu zendt den daemon Bûiti om den profeet Zarathuṣtra te dooden; deze zingt echter het heilige Ahuna-Vairya-gebed, waarop de daemon, van zijne

kracht beroofd, moet wijken. Evenmin vermogen moeilijke raadsels, met booze bedoelingen opgegeven, den profeet van zijn stuk te brengen. Ahura verschaft hem hemelsche steenen, om tegen den vijand te richten. Dan heet het [1]: Hem antwoordde Aṅro-Mainyu: Dood mijne schepselen (= mijne schepping) niet, gerechte Zarathuṣtra. Gij zijt de zoon van Pouruṣaçpa, van (uw) geslacht (*of:* voorouders) ben ik aangeroepen (vereerd) geworden. Zweer het goede Mâzdayaçnische geloof af; gij zult zegen (*of:* voorspoed) vinden (deelachtig worden) gelijk Vadhaghana (*volgens andere lezing:* Vadhaghna) de landsheer gevonden heeft. Hem antwoordde Çpitâma Zarathuṣtra: ik wil niet afzweren het goede Mâzdayaçnische geloof, als niet (*d. i.* zoolang als niet) lichaam, levenskracht en bewustzijn mij begeven".

Alleen het aandringen op vereering van Aṅro-Mainyu is een moment dat we niet in de Buddhistische, wel in de Christelijke traditie vinden. Om hieruit echter te besluiten dat het Zarathuṣtrisch verhaal evengoed als het Buddhistische tot voorbeeld voor den Christelijken schrijver kan hebben gediend, dat verhindert ons de geheel verschillende omgeving, waarin deze parallele trekken bij Christenen en Zarathuṣtriërs voorkomen, terwijl we in het gansche schema van de Buddhistische en Christelijke verzoekingsgeschiedenissen veel overeenkomst hebben gevonden. Bij de twee laatsten valt op de wereldheerschappij alle nadruk: in *Nidânakathâ* wordt zij nader omschreven, bij Mtth. en Lk. wordt ze plastisch voorgesteld, doordat JEZUS, van een berg af, een blik op de gansche wereld

---

1) *Vendidâd,* XIX, 6 (ed. Westergaard), volgens mij door Prof. KERN welwillend verstrekte vertaling.

wordt gegund; heel wat kleurloozer is de voorstelling in den *Vendidâd*-tekst, waar de zegen (of voorspoed) van den landsheer Vandhagh(a)na niet nader wordt toegelicht. Het kan zelfs nog betwijfeld worden, of *landsheer* wel = wereldheerscher is, en hier inderdaad nog iets meer dan een voorspoedig vorst bedoeld wordt [1]).

De vraag rijst, of de voorstelling van den Duivel, in de Christelijke verzoekingsgeschiedenis verondersteld, wel in overeenstemming is met die, welke het Oude Testament en de vóór-Christelijke Joodsche letterkunde kennen. Steck [2]) meende, het te moeten betwijfelen. Waar elders in den Bijbel ziet men den Duivel lichamelijk op aarde verschijnen en hem zoo intiem met een mensch omgaan? In het boek Job verschijnt hij in den raad van Jahwe en behoort tot de engelen [3]): zijne taak is het, de aarde te doorkruisen en het kwaad der menschen bij Jahwe aan te brengen. In 1 Kron. 21^1 zet hij David tot eene volkstelling aan; van eene persoonlijke ontmoeting tusschen David en Satan is hier evenmin sprake als van een tusschen hen gevoerd gesprek. Overal rouwens is Satan's werken op menschen als eene magische *actio in distans* voorgesteld. Zach. $3^{1\text{ vv.}}$ klaagt hij den hoogepriester Jozua aan, ook Openb. 12^{10} heet hij ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, nl. bij God [4]).

Komt de Satan, volgens jongere Joodsche voorstellingen, in onmiddellijke aanraking met den mensch, dan

---

1) Prof. Kern deelt mij mede: het oorspronkelijk woord beteekent eigenlijk „heerscher over eene provincie".

2) In *Schweizerische Rundschau*, 1891, S. 693.

3) Vgl. Hermann Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 4te Aufl. Gött. 1889, S. 654 ff.

4) Vgl. Jubileën $10^{8\text{ vv.}}$, waar de vorst der geesten, Mastēmā (מַשְׂטֵימָא = aanklager) met God sprekende wordt voorgesteld; ook $17^{15\text{ vv.}}$

verschijnt hij toch niet in menschelijke gedaante: de slang in Gen. 3 wordt bv. zijne belichaming geacht [1]). De onreine geesten, welke in de Evangeliën dikwijls sprekende worden ingevoerd, zijn niet de Duivel zelf, maar behooren tot zijne dienaren; zij worden ook steeds als *geesten* beschouwd, die bezit hebben genomen van hun slachtoffer en door diens mond spreken [2]); de Duivel zelf vaart weliswaar in JUDAS [3]) en maakt dezen tot zijn werktuig, doch gaat in dezen mensch niet op, evenmin als JUDAS-zelf ophoudt JUDAS te zijn: eene gansch andere voorstelling dus dan in de verzoekingsgeschiedenis, waar de Duivel tot JEZUS als mensch tot mensch spreekt.

Niet alleen is de gestalte van Mâra echt Indisch [4]), maar de voorstellingen zijner persoonlijke aanvallen op den Buddha gaan ook tot op zeer ouden tijd terug, gelijk het *Padhâna-Sutta* bewijst [5]).

WINDISCH bespreekt uitvoerig de Christelijke verzoekingsgeschiedenis. Hij wijdt uit over de verschilpunten met de Buddhistische, en zegt, dat de overeenkomsten zich vooral bij den grotesken vorm van Mâra's aanval op den Bodhisattva aansluiten, die in geen geval de bron van het Christelijk verhaal kan zijn geweest. Dit gevoelen schijnt ons juist. Maar dan is nog zeer goed plaats gelaten voor de mogelijkheid van niet-schriftelijken invloed. Want over het vermoeden, dat de Mâra-legende in Palestina of Syrië bekend geworden, en nu ook, naar dit voorbeeld, in Christelijken kring eene gelijksoortige geschiedenis omtrent JEZUS gevormd zou zijn, wordt

---

1) Slang-Duivel, vgl. Sapientia Salomonis 2^{24}; Openb. 12^{9}, 20^{2}; 2 Kor. 11^{2} v.; 1 Tim. 2^{14} vv.; Tertullianus, *de Patientia* 5: „Nam statim illa (sc. Eva) semine diaboli concepta, malitiae fecunditate iram filium procreavit".

2) Vgl. Mtth. 8^{16}, Mk. 1^{24} enz.

3) Lk. 22^{3}.

4) WINDISCH, a. a. O. Kap. VII.

5) Vgl. WINDISCH, a. a. O.

door WINDISCH wel wat heel gemakkelijk heengeloopen. Dat het Buddhisme eerst in 67 na Chr. naar China en nog veel later naar Tibet is gekomen, schijnt ons een weinig zeggend argument, als de onmogelijkheid der verbreiding van Indische legenden in Syrië aangetoond moet worden. Dan ware o. i. eene verwijzing naar het bestaan van Buddhisme in Baktrië [1]) in de eerste eeuw onzer jaartelling een krachtiger bewijs voor het tegendeel.

Indien er invloed had plaats gehad — aldus wederom WINDISCH — zou men minder eenvoud in het Evangelische verhaal verwachten: immers, reeds in de eerste eeuw na Chr. had de Mâra-legende haar grotesken vorm verkregen. De Evangelieschrijver kan echter door fijnen smaak weerhouden zijn, om bij overneming van sommige trekken ook de voor de ooren zijner lezers minder geschikte mede in den koop te nemen. Wij behoeven ons echter niet te wagen aan dergelijke gissingen omtrent de letterkundige bekwaamheid en den kunstzin van een Evangelist, waar de zaak zich ook eenvoudiger laat verklaren. De door ons medegedeelde treffende overeenstemmingen: het verzocht worden in de eenzaamheid door een persoonlijk verschijnenden en met den Buddha sprekenden Duivel, zich aanknoopend bij den honger, door langdurig vasten verwekt; het zegerijk te voorschijn treden uit die verzoeking, waarna de Booze zich voorneemt een gelegener tijd af te wachten; de aanbieding eener wereldheerschappij, die den koningszoon van zijne hoogere roeping moet afhouden: het zijn allen juist momenten, die in den ouden, vóór-Christelijken vorm der Mâra-geschiedenis reeds voorkomen.

1) KERN, *Manuel*, p. 118.

5. Zaligspreking van 's Heeren moeder.

Toen de Buddha terugkeerde van de tochten, die hem de ellende der wereld hadden doen kennen, zong eene edele jonkvrouw, verrukt over zijne schoonheid en majesteit, van den bovenverdieping harer burg hem de woorden toe:

„Zalig is, voorwaar, die moeder!
Zalig is, voorwaar, die vader!
Zalig is, voorwaar, de gade
Die een' man bezit als dezen!"

De Buddha werd door deze woorden tot nadenken gestemd; hij zag in dat de ware zegen niet buiten het Nirwâna te vinden is.

Er schuilt eene woordspeling in dit *Nidânakathâ*-verhaal [1]), die bij de vertaling verloren gaat. Het woord voor „zalig" (*nibbuta*) beteekent ook „uitgedoofd", „bedaard", en dit bracht den Buddha op de gedachte aan het Nirwâna (Pali *nibbana*).

Het tooneeltje doet denken aan Lk. 11²⁷ ᵛ· SEYDEL [2]) heeft dit eene parallel van den allereersten rang genoemd, en wel vooral om de opeenhooping van bijzonderheden,

---

1) RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth-Stories* I, London 1880, pp. 79—80. Voor het vers maakten we gebruik van de vertaling bij KERN I, blz. 42, zie ook de Aanm. aldaar.

2) B L², S. 26 f. und Anm. 32 ff.

die treffende gelijkheid vertoonen. Eerst willen we echter onze aandacht bepalen bij het verband, waarin LUKAS deze huldebetuiging eener vrouw uit de schare medegedeelt. JEZUS heeft over onreine geesten en hunne wijze van doen gesproken (vs 14—26), en — zegt LUKAS —: *ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα* uitte de vrouw de bekende verheerlijkende woorden. JEZUS' rede is echter niet van dien bezielenden aard geweest, dat de uitroep der vrouw ook maar eenigszins gewettigd was. Hooren we JEZUS daarop (vs 29—32) over het vragen naar teekenen spreken, dan wordt het ons nog duidelijker, dat de vss 27 en 28 andersoortige stof bevatten dan de omgeving, waarin LUKAS ze heeft geplaatst. Noch bij wat er aan voorafgaat, noch bij wat er op volgt, hebben de gelijkluidende plaatsen in Matthaeus' en Markus' Evangeliën dan ook iets van dit voorval vermeld.

SEYDEL heeft op de volgende, in het Buddhistische en Christelijke verhaal overeenstemmende bijzonderheden gewezen; 1) een onverwachte uitroep, 2) van eene vrouw, 3) in den vorm eener zaligspreking van 's Heeren moeder; 4) de syntaktische eigenaardigheid bij dezen uitroep is, dat hij een relatieven zin bevat; 5) de gebeurtenis heeft plaats in het openbaar. 6) De Heer wijdt aan de eigenlijke bedoeling der hulde geene aandacht, maar 7) zij wordt hem aanleiding tot eene diepere godsdienstige gedachte, die hij 8) in spreukvorm voordraagt.

Deze overeenstemmingen, treffend zoowel door hare concreetheid als door haar aantal, zouden zelfs het vermoeden van onderlinge *schriftelijke* afhankelijkheid der beide verhalen kunnen doen rijzen. De Buddhistische geschiedenis, behoorende tot een Zuidelijk kanoniek werk, is stellig eeuwen ouder dan het Evangelie van LUKAS;

en reeds het ontbreken van de — in het Grieksch niet mogelijke — woordspeling uit den Indischen tekst, evenals van de vermelding des vaders en der gade — bij LUKAS niet op hare plaats —, zouden, in geval van ontleening, geen twijfel overig laten, wie in dezen ontleend had. Maar de syntaktische bijzonderheid (Punt 4) die bij de vraag naar schriftelijke navolging de meeste bewijskracht zou hebben, behoort juist tot den uitroep der vrouw, en deze is niet specifiek-Buddhistisch, doch algemeen Indisch [1]).

De vijfde door SEYDEL aangegeven overeenstemming zegt op zich zelve weinig, omdat het voor de hand ligt, dat eene dergelijke hulde, wil ze indruk maken, niet onder vier oogen moet betuigd worden. De overige punten schijnen ons echter gewichtig genoeg, om het vermoeden van Indischen invloed te wettigen.

---

1) Volgens mededeeling van Prof. KERN.

6. Het Penningske der Weduwe.

We zijn gewoon steeds van *het* penningske der Weduwe te spreken, terwijl in den tekst, zoowel Mk. 12^{41-44} als Lk. 21^{1-4}, duidelijk sprake is van *twee* penningen, λεπτὰ δύο, waaraan MARKUS dan de opmerking toevoegt, dat deze gift met een κοδράντης gelijk staat. Uit dit ons spraakgebruïk blijkt reeds, dat het denkbeeld van een arme, die door eene kleinigheid van zijne armoede af te staan, meer geeft dan de rijken met hunne overvloedige giften, geenszins van nature aan de gave van *twee* penningen gebonden is. De arme, die een penningske geeft, („een", niet als telwoord, maar als onbepalend lidwoord gedacht), en die boven de rijke offeraars geprezen wordt: dàt is een denkbeeld, dat buiten twijfel op een zekeren trap van ontwikkeling overal ter wereld zelfstandig kan opkomen. Men kan echter niet zeggen, dat tot dit algemeene denkbeeld van nature ook het moment behoort, dat die arme eene *vrouw*, ja, eene *weduwe* is — al laat zich deze kwalificatie verklaren uit de begeerte om een sterk sprekend geval van armoede te teekenen. Eene dergelijke verklaringswijze kan ons echter geenszins dienen, waar van het *tweetal* penningen sprake is; het zou zelfs meer voor de hand liggen, — en ons traditioneel spraakgebruik wijst dit uit — het gansche bezit der arme vrouw, als uit slechts éénen penning bestaande, voor te stellen. Vinden we dus elders een soortgelijk

verhaal, waarin geheel dezelfde gedachte uitgesproken en eene arme weduwvrouw als offervaardige geefster van juist *twee* penningen genoemd wordt, dan trekt dit niet zonder reden onze aandacht. Die parallel vinden we bij Samuel Beal [1]), door hem uit de Sermoenen van Açvaghosha medegedeeld. Het verhaal komt op het volgende neer: Eene weduwe treedt eene godsdienstige vergadering binnen, bedelt daar eenig voedsel, en zegt met een dankbaar hart: „terwijl anderen kostbare dingen geven, heb ik, arme, niets te geven." Toch bedenkt ze, nog twee koperen penningen te bezitten, die ze te voren van een mesthoop had opgeraapt. Met liefde offert ze deze als gave voor de priesterschap. De opperpriester, die als *Arhat* de drijfveren van het menschenhart doorziet, let niet op de rijke giften van anderen, maar ziet slechts naar het innige geloofsbeginsel, dat in het hart der arme vrouw woont, en zingt haar ter eere een lied. Dit doet haar goed, en zelve ziet ze nu in, dat hare daad even moeilijk is als voor een rijke het schenken van al zijne schatten. Dan zingt ook zij en uit den wensch, dat hare goede daad beloond moge worden. Hare bede wordt verhoord, want reeds op de terugreis vindt haar de koning des lands, die van de begrafenis zijner vrouw thuis komt, en verheft haar tot zijne gemalin.

Açvagosha was een tijdgenoot van Kanishka, wiens geestelijke raadsman hij heet; hij leefde dus in de eerste eeuw onzer jaartelling [2]). Dat — in geval van ontleening — het Evangelisch bericht toen reeds naar Indië zou zijn gekomen, zal wel niemand durven beweren; en

---

1) *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, London 1882, p. 170 et seqq.

2) Vgl. *S B E* vol. XLIX, Introd., p. IX.

een model, waarnaar het gemaakt zou kunnen zijn, en dat dan reeds vroeger Indië had kunnen bereiken, is in de Joodsche litteratuur, voorzoover ons bekend, evenmin te vinden. Dat echter eene Indische anekdote, die AÇVAGOSHA in zijne sermoenen te stade gekomen is, *met* andere of *gelijk* andere anekdoten geëmigreerd en in Christelijke kringen aangegrepen is ter stoffeering van het levensbeeld des Heeren, is althans geene onmogelijkheid. Want het denkbeeld zelf: de waarde eener gave wordt niet bepaald door hare grootte, maar door het offer, dat zij den gever kost, is eene zeker niet minder Buddhistische dan Christelijke gedachte, getuige het *Khadiraṅgâra-Jâtaka*, waar we lezen: „he who can make his heart acceptable cannot give an unacceptable gift, ... for if the heart have faith, no gift is small to Buddhas or to their disciples true". [1]) Op allerlei wijze heeft men in Indië deze waarheid zoeken te illustreeren, en AÇVAGOSHA behoeft niet de eerste te zijn geweest, die haar in den boven vermelden vorm gegoten heeft. Zoo deelt BEAL [2]) uit het *Fo-shwo-A-che-sai-wang-sheu-kiueh-King* de anekdote mede van eene arme oude vrouw, die hare twee opgebedelde penningen aan olie besteedt om ter eere van den Buddha te branden, en wier lamp daarop schooner licht verspreidt dan de tallooze lampen des konings [3]). In Fa-Hian's *Foe Koue Ki* 77 komt de geschiedenis voor van een arme, die den aalmoezennap van den Buddha, door rijke menschen zelfs met den inhoud van tienduizend schepels niet te vullen, met éene handvol bloemen

---

1) COWELL, vol. I, N°. 40; vgl. vol. II, N°. 180 (*Duddada-Jâtaka*).
2) l. l. p. 172 et seqq.
3) Vgl. KÖPPEN, *Die Religion des Buddha*, Berlin 1857, I, S. 131.

vult; en Spence Hardy [1]) kent een verhaal van een bloemenmeisje, dat bij gebrek aan iets beters den Buddha drie koekjes aanbiedt, en als belooning daarvoor vrouw van den koning van Kosol wordt.

In Açvagosha's anekdote schijnt ons een parallel met Mk. 12^{41-44} en Lk. 21^{1-4} gegeven, waarover tot dusverre nog niet opzettelijk is gesproken, maar die zeker overweging verdient.

---

1) *A Manuel of Budhism*, London—Edinburgh 1860, p. 285.

7. Petrus' wandelen op zee.

Als inleiding op een der 550 kanonieke *Jâtaka's* (of geschiedenissen, die de Buddha-zelf verondersteld wordt uit zijne vroegere incarnatiën verhaald te hebben) komt een trek voor, die aan Mtth. $14^{28\text{ vv.}}$ herinnert. De *Jâtaka's* zijn oorspronkelijk populaire vertellingen met zedelijke strekking, in aard gelijkende op de Grieksche fabels, en ouder dan hunne Buddhistische bewerking [1]). Maar ook de inleidingen, die de gelegenheid mededeelen, waarbij de Buddha deze vertellingen ten beste gaf, zijn stellig vóór-Christelijk, want de Zuidelijke kanon, waarvan zij deel uitmaken, is in de 1ste eeuw vóór Christus vastgesteld.

Wij laten hieronder de parallele teksten volgen:

Mtth. 14.	*Sîlânisaṁsa-Jâtaka.* [2])
28. *ἀποκριθεὶς δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν· κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἐλθεῖν πρός σε ἐπὶ τὰ ὕδατα.* 29. *ὁ δὲ εἶπεν· ἐλθέ. καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου Πέτρος περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ*	... a believing layman ... *a faithful, pious soul, an elect disciple*... came to the bank of the river Aciravati; as no boat could be seen at the landingstage, and our friend's mind being full of delightful

1) Kern I, blz. 256. — *Sacred Books of the Buddhists, edited F. Max Müller,* I, Preface, p. XIII et seqq.

2) N°. 190 van den bundel, vertaald in het 2de, door Rouse bewerkte, deel van *The Jâtaka or Stories of the Buddha's former birth. Translated from the Pali by various hands under the editorship of Prof. E. B. Cowell.*

ὕδατα καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.

30. βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἐφοβήθη, καὶ ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι ἔκραξεν λέγων· κύριε, σῶσόν με.

31. εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ, καὶ λέγει αὐτῷ· ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας;

32. καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος.

thoughts of the Buddha, he *walked into the river. His feet did not sink below the water.* He got as far as mid-river walking as though he were on dry land; but there *he noticed the waves.* Then *his ecstasy subsided, and his feet began to sink.* Again he strung himself up to high tension, and walked on over the water. So he arrived at Jetavana.

Rouse noemde in eene noot onder zijne Jâtaka-vertaling de gelijkenis treffend. Seydel heeft het Buddhistische verhaal nog niet gekend; zijn zoon wees er slechts in het voorbijgaan op, gelijk ook Wenzel.[1] Wij meenen, er langer bij te moeten stilstaan.

Bij de lezing dezer Petrus-legende stuit men op eigenaardige moeilijkheden. In antwoord op Jezus' bemoedigende woorden, doet Petrus het in Mtth. 14^{28} vervatte verzoek. Het ligt voor de hand, dat dit gedaan wordt, om het naderend wezen op de proef te stellen en te zien, of het wel werkelijk de Heer is.[2] Als Petrus dan over het water tot Jezus komt, wordt hij bij het zien van den wind bevreesd, begint te zinken, en roept Jezus' hulp in, die hem grijpt en over zijn ongeloof bestraft. Dit laatste wekt onze verbazing, want tot nog toe is van geloof of ongeloof geen sprake geweest; de eigen-

1) In *The Academy*, 12 Jan. 1889, p. 27.
2) Vgl. Nösgen in *Strack und Zöckler's Kommentar*, B, 1ste Abth., S. 91.

aardige, magische kracht des Heeren, die zich op zijn machtwoord ook aan anderen kan mededeelen, is geteekend, terwijl: „Gij, kleingeloovige!" op eene subjectieve gezindheid van PETRUS betrekking heeft. Wel beschouwd is PETRUS van den aanvang af ongeloovig: om die reden verlaat hij immers de boot, en toch belet ze hem dàn niet, op het water te wandelen.

Dit een en ander doet — in verband met het ontbreken dezer PETRUS-scène bij de andere Evangelisten — het vermoeden rijzen, dat Mtth. hier twee verhalen van ongelijke strekking eenigszins onhandig dooreengewerkt heeft, waarvan het eene ten doel had de bovenmenschelijke wondermacht des Heeren aan te toonen, het andere daarentegen den titel kon voeren: de geloofskracht van een discipel. In dit vermoeden wordt men versterkt door de volgende bijzonderheden: *περιπατεῖν* wordt vs. 26, evenals op de parallele plaatsen [1]), die slechts *Jezus'* wandelen op zee vermelden, met *ἐπί cum Genitivo* geconstrueerd, terwijl tot driemaal toe (vs. 25, 28, 29) *ἐπί cum Accusativo* gebruikt wordt. Voorts moet de meervoudsvorm *ἀναβάντων*, vs. 32, op JEZUS *en* PETRUS betrekking hebben, hoewel het gaan liggen van den wind toch blijkbaar alleen aan JEZUS' instijgen toe te schrijven is; deze wordt ook onder *αὐτῷ*, vs. 33, bedoeld.

Misschien heeft de trek van 's Heeren wandelen op zee oorspronkelijk bij het verhaal zijner verschijning na den dood behoord, dat, in den trant van het Joh. 21^{1-14} medegedeelde, wellicht eenmaal in het *Petrus-Evangelie* vermeld heeft gestaan [2]). Mtth. kan daarop

---

1) Mk. 6^{48-49}, Joh. 6^{19}; vgl. Job 9^{8} in de LXX.

2) Vgl. VAN MANEN, *Het Evangelie van Petrus* in *Theol. Tijdschrift*, 1893, blz. 533 vv.

vooruitgeloopen en het reeds in den tijd van JEZUS' aardsche werkzaamheid hebben geplaatst. In dat verhaal is echter van eene geloofsdaad van Petrus geene sprake geweest: immers, Joh. 21 bewaart daarvan geene sporen (vs. 7 werpt Petrus zich in zee, waarmede toch zeker geen wandelen op het water bedoeld is) en evenmin een der andere Evangeliën. Markus, die Matthaeus zal gekend hebben, heeft de Petrus-scène weggelaten, misschien omdat hij Jezus' wandelen over de zee elders vermeld had gevonden zonder dat toevoegsel over Petrus.

Wat leert ons het Oude Testament omtrent deze voorstelling? Ex. $14^{16, 22}$, Joz. 3^{15-17}, 2 Kon. $2^{8, 14}$, Jez. $43^{2, 16}$ is slechts sprake van een gaan *door* de zee; daar is zonder twijfel aan eene droge geul gedacht, waarlangs men droogvoets de overzijde kan bereiken (vgl. Hebr. 11^{29}, 1 Kor. 10^{1}). Van jongeren datum schijnt dan het denkbeeld van over de wateren als over den aardbodem te gaan, Ps. 76^{20} en Job 9^{8} te vinden. Deze weinig talrijke voorbeelden hebben intusschen slechts betrekking op Jahwe; van *menschen* wordt nergens in het Oude Testament verhaald, dat ze *op* het water wandelen, evenmin als in de LXX of elders in het Nieuwe Testament het woord περιπατεῖν met ἐπί *cum Accusativo* geconstrueerd wordt. Het wandelen des Heeren op het water — als teeken eener bovennatuurlijke wondermacht — vindt dus in het Oude Testament zijne voldoende verklaring; niet echter Matthaeus' mededeeling van een „in den geloove" over het water gaan van Petrus, welk denkbeeld veeleer als een unicum is te beschouwen.

Met het oog op de door ons genoemde syntaktische

eigenaardigheden [1]) achten we waarschijnlijk, dat deze Petrus-anekdote geene vrije vinding van Matthaeus is, maar oorspronkelijk een zelfstandig bestaan heeft gehad, en wel in dezen trant: een discipel schrijdt door de kracht van zijn geloof ongedeerd over de zee heen als over het droge; wankelt echter zijn geloof, dan zinkt hij onvermijdelijk. Hoogst merkwaardig is dan de overeenstemming met de medegedeelde Buddhistische geschiedenis. Daar is het gaan van den geloovigen leekebroeder over de rivier heel wat beter gemotiveerd dan het verlaten der boot door Petrus in ons *Matthaeus-Evangelie*: er is geen veerschuit te zien, en hij moet naar de overzijde waar de Meester vertoeft. In extatische gedachten over den Buddha verdiept, loopt hij, blijkbaar zonder het zelf te bemerken, het water in. De kracht zijner extase doet hem als over het droge gaan. Eerst op het midden der rivier bespeurt hij de golven (beter verstaanbaar dan βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον), wier aanblik hem doet versagen: zijne voeten beginnen te zinken, maar hij werkt zich weder tot de hoogte der extase op, en komt behouden over.

In Indië brengt geloofskracht noodwendig wondermacht mede, en wekt dit verhaal geene bevreemding [2]).

Ons schijnt het niet onmogelijk, dat de besproken Petrus-anekdote — zij het ook indirect — aan een Indischen gedachtenkring is ontleend.

---

1) Deze kunnen aangevoerd worden tegen W. SOLTAU, die Mtth. 14[28—31] bloot voor een „Zusats des Ergänzers" houdt; vgl. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, S. 219 ff.

2) Vgl. bv. *Akankheyya Sutta* 14, waar gezegd wordt, dat een *Bhikkhu* of monnik door goed gedrag het zoover kan brengen, dat hij in staat is: „to walk on the water without dividing it, as if on solid ground".

8. De Samaritaansche Vrouw.

Burnouf [1]) deelt uit *Divyâvadâna*, f. 217*a* de volgende geschiedenis mede: „Un jour Ânanda le serviteur de Çakyamuni, après avoir longtemps parcouru la campagne, rencontre une jeune fille Mâtangî, c'est-à-dire de la tribu des Tchâṇḍâlas, qui puisait de l'eau, et il lui demande à boire. Mais la jeune fille craignant de le souiller de son contact, l'avertit qu'elle est née dans la caste Mâtanga, et qu'il ne lui est pas permis d'approcher un Religieux. Ânanda lui répond alors: „Je ne te demande, ma soeur, ni ta caste, ni ta famille; je te demande seulement de l'eau, si tu peux m'en donner". Samuel Beal [2]) kent in het Chineesche Tripiṭaka drie redactiën dezer zelfde geschiedenis; hij houdt het er voor, dat Buddhistische zendelingen deze verhalen naar China hebben gebracht. Eene der redactiën, getiteld *Mo-Tang-Niu-King, the Mâtangî Woman* (= low-caste woman) *translated by 'An-Shai-Ko*, (een Parthiër uit het midden der 2de eeuw van onze jaartelling), is door Beal vertaald. De lezing is vrijwel eensluidend met die van *Divyâvadâna*, gelijk deze beiden weder sterk aan Joh. 4^{7-9} herinneren. Het vervolg der geschiedenis is echter geheel verschillend van

---

1) *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, Tome Premier, Paris 1844, p. 205.

2) *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, London 1882, p. 166.

die in ons *Johannes-Evangelie:* het meisje vat liefde op voor Ânanda — eene hopelooze liefde. Maar de tooverkunsten harer moeder brengen den Buddha-leerling toch in ernstig gevaar, waaruit slechts de wondermacht des Meesters hem vermag te redden. Als zij dan nog langer Ânanda met hare liefde achtervolgt, belooft Buddha-zelf haar zijne bemiddeling in deze teêre zaak, onder voorwaarde, dat zij zich eerst het haar laat afscheren. Hiertoe overreedt ze hare moeder, komt dan bij den Meester terug en wordt, door diens prediking bekeerd, tot den rang van *Arhat* [1]) verheven.

In het Buddhistische verhaal is de trek van het watervragen door Ânanda en de bevreemding, die dit bij de vrouw wekt, volkomen op zijn plaats. De Câṇḍâla's, de laagste klasse der Indische maatschappij, zijn de kinderen van een Çûdra-vader en eene Brahmaansche moeder. Hunne positie is allerellendigst. „Es ist Verachtung, Jammer und Elend in höchster Potenz, die der stolze Brahmane über diese Elenden verhängt". [2]) Al is nu Buddha niet een sociaal hervormer geweest, die de ketenen van den kastendwang verbroken en den armen en geringen hunne plaats in het geestelijk rijk, dat hij grondvestte, veroverd heeft, in zijne gemeente was toch het onderscheid der kasten niet te vinden [3]). In Buddhistischen kring ligt dus het ontstaan van een verhaal als dat van Ânanda's ontmoeting met het Câṇḍâla-meisje voor de hand, en men behoeft geenszins ontleening uit Chris-

1) Zie boven, blz. 2, noot 6.

2) Leopold von Schroeder, *Indiens Literatur und Cultur*, S. 410 ff. over den kastengeest in het algemeen. S. 423 f. over de Câṇḍâla's.

3) Oldenberg, *Buddha*, S. 155, 154. Vgl. *Vâsetthasutta* in *Mahâvagga*, N°. 9, *S B E* vol. X, part II, p. 108 et seqq., waar Buddha leert, dat een mensch alleen door zijn werk Brahmaan is.

telijken hoek aan te nemen, om het te begrijpen [1]).

Thans dienen we te onderzoeken of het even goed in ons Evangelie past. Joh. 4 is blijkbaar eene aaneenschakeling van verschillende overleveringen. De losse samenhang, aan weinig logische overgangen herkenbaar, pleit voor dit gevoelen. Vs. 5—9, waarop vs. 27 terugziet, bevat de schildering van JEZUS' ontmoeting met eene Samaritaansche, die hij om drinken vraagt. Daarbij sluit zich dan aan, in den geest van het *Johannes-Evangelie* [2]), het misverstand van JEZUS' *geestelijk* bedoeld, door de vrouw echter *eigenlijk* opgevat woord „levend water" (vs. 10—15) de pericoop, die hier in het geheele verhaal wel den meesten nadruk heeft. Nu volgt eene uitweiding over hare familieverhoudingen en leven, die JEZUS' wonderbare kennis aanschouwelijk maakt (vs. 16—19), waarop vs. 29 gezinspeeld wordt. Vs. 20—24 handelt dan over de aanbidding te Jeruzalem of op den Gerizîm: geheel in overeenstemming met de vooronderstelling, dat JEZUS tot eene Samaritaansche spreekt. Hare bekeering is slot van het vehaal (vs. 25 v., 28 v., 39, 41 v.) De overige verzen, als voor ons doel onbelangrijk, vereischen geene nadere bespreking.

Eene proeve van los verband schijnt ons vs. 10 gegeven te zijn. De vrouw is verbaasd, dat JEZUS zich verwaardigt met haar — eene Samaritaansche — te spreken, en zegt: „hoe kunt gij *mij* om drinken vragen?" Hierop verwacht men zoo iets als de betuiging, dat voor JEZUS geene scheidsmuren bestaan, eene gedachte, die in de gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan hare schoonste

1) BEAL, l. c. p. 166.

2) Zie VAN MANEN, *Het misverstand in het vierde Evangelie* in *Theol. Tijdschrift* 1891, blz. 407—432.

uitdrukking gevonden heeft, en ook bij het ideaal eener aanbidding in geest en in waarheid (vs. 24) uitnemend past. Het antwoord is echter: „als ge wist, wie ik ben, *gij* zoudt *mij* om water vragen en *ik* zou *u* levend water geven.

Terecht bestrijdt VAN MANEN [1]) zoowel het gevoelen, dat de vraag *δός μοι πεῖν* een aanloop van JEZUS tot een gesprek met de vrouw is, als ook de andere opvatting, dat JEZUS volgens den Evangelist werkelijk dorst zou hebben gehad. De waarheid schijnt ons, dat het gansche tooneeltje, de vrouw en de bron inkluis, een aanloop is *voor den Evangelist* om zijne mystieke Christologische voorstellingen ten beste te geven. Maar dan is ook de mogelijkheid niet uitgesloten, dat hem eene overlevering bekend was omtrent geringschatting van algemeen geldende vooroordeelen, welke nog in Joh. 4^{7-9} doorschemert: eene overlevering, die hij voor zijn doel verwerkte. Onze Synoptici kennen haar in dezen vorm niet; en zij zou wel uit Indië kunnen stammen, waar zij — in het boven medegedeelde verband — althans beter verstaanbaar is dan in ons *Johannes-Evangelie*. Ook ALBRECHT WEBER [2]) vond, dat eene legende als die van het Cândâla-meisje *slechts* in Indië een stevigen achtergrond heeft.

MEYER's kommentaar [3]) meent, dat de scheiding tusschen Joden en Samaritanen in dien tijd bezwaarlijk zóó scherp kan geweest zijn, als Joh. 4^{7-9} doet vermoeden. De handelsweg en de gewone weg voor feestgangers liep immers

---

1) t. a. p. bl. 422 v.

2) Bij HAPPEL in *Protest. Kirchenzeitung*, N°. 5 u. 6. 1884, en WEBER, *Die Griechen in Indien* in *Sitzungsberichte der kgl. Preussischen Akademie der Wiss.*, 1890, S. 928, Anm. 4.

3) *Kommentar über das Neue Testament*, II8, S. 164.

door Samaria, al was de verhouding tusschen beide natiën zeer gespannen [1]), en al behooren de Samaritanen, met de Filistijnen en de bewoners van Seïr, tot de verafschuwde volkeren [2]). De uitspraak: „hominis Samaritani panem comedere vinumque eius bibere nefas est [3])" stamt echter uit eene latere periode en is op JEZUS' eeuw niet toepasselijk [4]), terwijl het niet mogen vragen of aannemen zelfs van een dronk waters, vs. 9, toch heel wat meer beteekent dan het zich onthouden van tafelgemeenschap. Ja, blijkens ons verhaal zelf, zien de leerlingen er geen bezwaar in, spijzen in de stad te koopen [5]).

Intusschen geven we gaarne toe, dat de fantazie van den vierden Evangelist of zijner bron wel in staat kan geweest zijn, zelve deze gedachte te ontwikkelen. Maar als hij, 4^{31-33}, over de geestelijke spijziging door JEZUS wil handelen, knoopt hij eenvoudig bij de vraag van den discipel: ῥαββεί, φάγε, aan: eene minder gezochte aanleiding tot JEZUS' zelfgetuigenis dan de episode aan de bron, welke veeleer oorspronkelijk zelfstandig bestaan doet vermoeden.

---

1) Vgl. A. HAUSRATH, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1er Th., Heidelb. 1868, S. 13—24.

2) Jezus Sirach 50^{25-26}; vgl. Lk. 9^{53}.

3) *Raschi ad Sota*, ed. WAGENSEIL, Altdorf, 1674, p. 515.

4) Zoo oordeelde ook reeds DE WETTE, *Kurzgefasste Exegetisches Handbuch*, Bd. I, Th. 34, S. 75.

5) Vgl. HOLTZMANN, *Hand-Commentar* IV, 12, S. 76, waar we o. a. lezen: „Auch die rabbinischen Bestimmungen hinsichtlich des Verkehrs mit den Kuthäern gehen keineswegs durchweg im Tone der strengeren Observanz".

9. Wereldbrand.

Merkwaardig is de gelijkheid van trekken, waarmede een Christelijk en een Buddhistisch schrijver het beeld teekenen van het einde der wereld. De plaatsen, die we hierbij op het oog hebben, zijn te vinden in den tweeden Petrusbrief en in *Nidânakathâ;* [1]) terwille van een gemakkelijk overzicht laten we beiden naast elkander volgen:

2 Petrus.

3⁸: *ἀγαπητοί.....*

3^10a: *ἥξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης.*

3^10c: *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τα ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται.*

3^10b: *ἐν ᾗ* (sc. *ἡμέρᾳ*) *οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται.*

3^11: *Τούτων οὕτως πάντων λυομένων ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις.*

Nidânakathâ (Rhys Davids, p. 58). *Friends*, one hundred thousand years from now there will be *a new dispensation*, this system of worlds will be destroyed; even the mighty ocean will dry up [2]); this great *earth*, with Sineru the monarch of mountains, *will be burned up and destroyed;* and the whole world, up to *the realms of the immaterial angels*, *will pass away. Therefore*, o friends, *do mercy*, *live in kindness*, *and sympathy*, *and peace*, cherish your mothers, support your fathers, honour the elders in your tribes. That is called the proclamation of a new Age.

---

1) Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, vol. I, Lond. 1880, p. 58.

2) Vgl. Openb. 21¹: *ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.*

Opmerkelijk is vooral de overeenstemming in aanhef *ἀγαπητοί* 2 Petrus $3^{1,8}$; friends), de verwachting eener nieuwe orde van zaken, die zal intreden nadat de bestaande hemelen zijn voorbijgegaan en de aarde door verbranding is verwoest, terwijl beiderzijds de gedachte aan dezen wereldondergang als motief voor heilig leven moet dienen. Dit laatste bevreemdt ons in beide teksten eenigszins: het verband tusschen het vergaan der wereld in de toekomst en den eisch tot een onbesproken levenswandel nù, komt ons een weinig los voor. Begrijpelijker is, dat de verwachting eener nieuwe schepping, 2 Petrus 3^{13}, als motief moet dienen voor het, vs. 14, aanbevolen zedelijke leven. Misschien zijn vs. 12—14 uit overwerking te verklaren. Immers: vs. 14 en vs. 11 zijn doubletten; vs. 13 is reminiscentie van Jez. 65^{17} en 66^{22}; vs. 12^{b} is uit Jez. 34^{4} te verklaren. Terwijl vs. 10—11 over den dag Gods spreken, waarop alles vernietigd wordt, vestigen vs. 12—14 meer het oog op den heilstijd daarna, die reeds nu tot bekeering moet nopen. Als, vs. 10, gezegd is, dat *οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται*, mag toch de verwachting, vs. 12: *οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσόμενοι τήκεται* voor het minst bevreemdend heeten. Hoe dit zij: om de concrete bijzonderheden, waarop wij wezen, (men lette vooral op de overeenstemming in de wijze van uitdrukken: *καυσούμενοι λυθήσεται* en „will be burned up and destroyed"), achten wij deze nieuw gevonden parallel van groot belang.

Onder de door sommige geleerden treffend geachte parallelen, waartegen wij echter bezwaren hebben in te brengen, rangschikken we de thans volgenden:

10. De aankondiging aan Maria.

De aankondiging van JEZUS' geboorte aan MARIA, Lk. 1^{29-33}, vertoont op het eerste gezicht eenige overeenkomst met eene plaats uit *Rgya t'cher rol pa*, eene Tibetaansche, door FOUCAUX in het Fransch vertaalde redactie van den *Lalita-Vistara*. Brahmanen leggen daar een droom van Buddha's moeder Mâya uit, en voorspellen haar de geboorte van een wonderkind. SEYDEL [1]) vond de overeenstemming treffend en liet daarom beide teksten ter vergelijking naast elkander afdrukken. Toch schuilt de gelijkheid slechts in de aankondiging van het heugelijk feit der geboorte van een aanstaanden koning; en deze behoeft bij Lukas niet uit Indië ontleend te zijn, want reeds het Oude Testament kent daarvan voorbeelden in IZAAK's (Gen. $17^{15\,vv.}$) en SIMSON's (Richt. $13^{2\,vv.}$) geschiedenis. De inkleeding bij Lk. is trouwens eigenaardig Joodsch. De eenige concrete bijzonderheid die aan ontleening zou kunnen doen denken, is eene opmerking in FOUCAUX' *Lalita-Vistara*-vertaling naar den Sanskrit-tekst, die aldus luidt: „il n'y a pas là de la malheur pour la famille" [2]), en als parallel van de bij Lk. voorkomende woorden: *μὴ Φοβοῦ* kan gelden. Aan eene dergelijke overeenstemming durven wij geen gewicht te hechten.

---

1) EJ, S. 108 f.

2) Ch. 6, p. 57.

11. De Discipelenkeuze.

PFLEIDERER [1]) achtte het verhaal der discipelenkeuze in het Buddhisme eene treffende parallel met de overeenkomstige geschiedenis in Joh. 1^{35-45} [2]). Eigenaardig is wel, dat de eerste Buddha-daad, gelijk de eerste Christusdaad bij Johannes, eene keuze van leerlingen is, en voorts dat de door Buddha bekeerde discipelen tot dusverre leerlingen heeten geweest te zijn van Rudraka, den man, bij wien Buddha zich na het verlaten zijner vaderstad had aangesloten, doch bij wien hij geene bevrediging had gevonden voor zijn gemoed; terwijl bij Joh. althans twee Jezus-discipelen de leerlingen van Johannes den Dooper heeten, die thans tot Jezus overloopen, en het verband der geschiedenis wel toelaat, om met eenigen goeden wil in alle vijf Johannesleerlingen te vermoeden.

Het 5-tal, dat ook een punt van overeenkomst vormt tusschen de Buddhistische en Christelijke jongerenkeuze schijnt in den beginne belangrijker dan het bij nader inzien werkelijk is. 5 moge altijd en overal = 5 zijn, niet elke 5 is ontstaan uit dezelfde factoren, en het mag zeker niet gunstig heeten voor de hypothese der afhankelijkheid, dat bij Joh. de samenstelling van $5 = 2 + (3 \times 1)$ is, terwijl in de Buddhistische teksten gesproken wordt

1) *Prot. Kirchenzeitung für das evang. Deutschland*, 1882, N°. 46.
2) SEYDEL, E J, S. 169; B L², S. 7, Anm. 10.

van een kringetje van 5 bij elkander behoorende personen, voor wie gezamenlijk de goede zaak wordt bepleit, al heeft hunne bekeering op 5 achtereenvolgende dagen plaats [1]).

Onze slotsom moet luiden: de overeenkomst der beide voorstellingen is veel te zwak, dan dat we ook maar in de verste verte onderlinge betrekking zouden kunnen vermoeden.

---

1) KERN I, blz. 84.

12. Nathanael.

SEYDEL's [1]) gissing, dienende ter verklaring der raadselachtige geschiedenis van Nathanael, Joh. 1^{44-52}, schijnt ons zeer gewaagd. Door in de woorden van JEZUS, vs. 49, *ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν* in *ὢν ὑ. τ. σ.* te veranderen, meent hij dien boom met den Buddhistischen Bodhi-boom te mogen vereenzelvigen en deze episode uit JEZUS' leven met Indië in verband te kunnen brengen. Voor deze wijziging van den tekst bestaat echter geene reden.

Het verhaal is niettemin duister. De uitdrukking *ὑπὸ τὴν συκῆν* wekt bevreemding, omdat nergens elders van *ἡ συκῆ* — blijkbaar een bekenden vijgeboom — melding is gemaakt. THOMA [2]) zag in die uitdrukking eene karakteriseering van den Israëliet, die „onder zijn vijgeboom en wijnstok" zit; van een wijnstok is echter in ons verhaal geen sprake, en de verwijzing naar 4 Ezra 14 heeft geene bewijskracht, omdat de profeet daar niet onder *den* maar onder *een* eik zit. Het vermoeden van SEYDEL, dat we hier met eene „ficus religiosa" te doen hebben, heeft dus wel eenige waarschijnlijkheid. Maar uit dit gegeven alleen kan men toch onmogelijk tot Indischen invloed besluiten. Meer beteekenis zou misschien nog te hechten zijn aan het feit, dat Nathanael = Indisch Dewadatta is, en Dewadatta voor het hoofd eener met de Buddhisten wedijverende secte, dus voor eene soort van Buddha geldt. De vierde Evangelist zou dan met dit verhaal in bedekten vorm eene hulde aan het Buddhisme hebben willen brengen.

---

1) E J, S. 169 f.

2) *Die Genesis des Johannes Evangeliums*, Berl. 1882, S. 410, Anm.

13. De Verloren Zoon.

De gelijkenis van den Verloren Zoon wordt in het vierde hoofdstuk van *Saddharma Pundarîka* medegedeeld [1]). Foucaux sprak van „l'enfant égaré". Zij komt hierop neder: Een jong mensch wordt door dwaze lieden verleid om het vaderlijk huis te verlaten en gaat naar een ver land. Intusschen wordt de vader rijk, vestigt zich in eene vreemde stad en doet overal nasporingen naar zijn zoon, wiens verlies hij betreurt. Deze trekt van plaats tot plaats, arm en ellendig, voedsel en kleeding zoekend. Bedelend krijgt hij nu eens iets, dan weder niets. Hij wordt mager op zijne zwerftochten, de dwaze knaap, terwijl booze zweren zijn lichaam bedekken. Zoo komt hij eens toevallig in de vaderlijke woonstad bedelen, doch verbluft door den rijkdom, dien hij ziet, gaat hij angstig op de vlucht. De rijke had hem echter dadelijk herkend en zendt in zijne blijdschap boden, die den bedelaar moeten oppakken, maar denkt bij zich zelven: deze onwetende en domme man is van lager stand en zal geen geloof hebben in mijne heerlijkheid, noch gelooven dat ik zijn vader ben. Hij laat den arme dus voor een goed loon aan het reinigen van den mesthoop zetten, en geeft hem eene hut naast zijn huis ter bewoning. Door berisping en aanmoediging brengt hij den

---

1) Vertaald door Kern, *S B E*, vol. XXI.

bedelaar, dien hij aanspoort hem als vader te beschouwen, zóóver, dat deze zich op zijn gemak begint te gevoelen. Na 20 jaren wordt de rijke man ziek; tijdelijk stelt hij dan den knecht aan het hoofd zijner bezittingen. Nu blijkt het, dat deze voldoende in staat is, alles te beheeren. Voelt de vader zijn einde naderen, dan roept hij eene vergadering van vrienden en verwanten bijeen en zegt: „ik zal al mijn bezit aan dezen man geven; hij is mijn zoon, dien ik voor langen tijd verloor; reeds 50 jaren is het geleden, dat hij verdween en ik, hem zoekende, in deze plaats kwam. Hij is eigenaar van al mijn goed". De arme is stom van verbazing, hij brengt zich zijne vroegere armoede, zijn lagen stand te binnen, en bij de ontvangst al dezer rijkdommen denkt hij: „nu ben ik een gelukkig mensch".

Op de gelijkenis volgt de verklaring: Buddha is de vader; de aanhangers van het Hînayâna zijn de zoon. Buddha heeft zich aan hunnen lagen trap van ontwikkeling geaccommodeerd, hij gaf hun gemakkelijke geboden en liet hen nederigen arbeid verrichten (Hînayâna); ten slotte zijn ze dan geschikt geworden voor het erfdeel der hoogste wijsheid (Mahâyâna).

Het is echter de vraag of deze dogmatische verklaring der gelijkenis wel overeenkomstig haren oorspronkelijken zin is. In elk geval drukt zij de waarheid uit, dat de mensch met lagere neigingen niet dadelijk behagen schept in de dingen des geestes, en eerst langzamerhand daartoe moet worden opgeleid door beproeving en lijden. De wijsheid des vaders, zijn paedagogisch inzicht is een hoofdmoment.

Gansch anders in Lukas 15^{11-32}. Daar wordt op de barmhartigheid en vergevensgezinheid des Vaders de

nadruk gelegd; daar kan ook de andere zoon niet gemist worden, (in verband met vs. 10) omdat hij de type van de negen en negentig braven is.

Toch is het geenszins onmogelijk, dat — bij de treffende overeenstemming tot in détails — eene Indische anekdote door den Christelijken schrijver zelfstandig verwerkt is en dienstbaar gemaakt aan de illustratie eener echt Christelijke gedachte. Diezelfde anekdote zou dan door het Mahâyânistisch Buddhisme op zijne wijze bij de Evangelieprediking zijn gebruikt. Intusschen hebben we deze vooronderstelde oorspronkelijke anekdote nergens elders gevonden.

---

1) Cf. Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce,* Paris 1897, p. 190.

14. De Blindgeborene.

Het verhaal der genezing van den Blindgeborene in Joh. 9 is ietwat verward. Het schijnt samengesmolten uit twee voorstellingen. In vs. 1—3 wordt over het al of niet bestaan van verband tusschen zonde en ziekte gesproken. Dan volgt, vs. 4—5, eene uitweiding over de taak van den Christus, waarin ons het woord: ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς ἕως ἡμέρα ἐστίν reeds een vooruitloopen schijnt op een nieuw moment, dat eigenlijk eerst vs. 13 vv. meer in het bijzonder ter sprake komt: de genezing op den Sabbath. De Christus moet *altijd* de dingen zijns vaders doen, en stelt deze niet uit wanneer het toevallig rustdag is. Genezing van een blindgeborene en genezing op den Sabbath schijnen de twee motieven te zijn, die aan Joh. 9 ten grondslag liggen. Slechts het eerste vordert onze aandacht, en zeer speciaal Joh. 9².

In E J rekent SEYDEL (S. 297) de vraag van JEZUS' discipelen met betrekking tot den blindgeborene: ῥαββεί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; tot een der treffendste bewijzen van Buddhistischen invloed op de Evangeliën. Hij verwijst (S. 232 f.) naar eene gelijkenis in het *Saddharma-Pundarîka-Sutra* [1]), doch erkent zelf, dat de overeenstemming slechts schuilt in

---

1) *S B E* vol. XXI, translation by H. KERN, Oxford 1884, p. 129 et seqq.

het denkbeeld: deze ziekte is gevolg van kwaad, in een vorig leven bedreven. Aanvankelijk heeft OTTO PFLEIDERER [1]) dit voor een der sterkste argumenten voor SEYDEL's zienswijze gehouden [2]). Ook JULIUS HAPPEL vond het punt zeer gewichtig [3]).

Nu schijnt ook ons de vraag in kwestie moeilijk verstaanbaar zonder aanneming van geloof in praeëxistentie der ziel bij de stellers der vraag. De discipelen zijn, volgens ons tekstverhaal, in het onzekere over de oorzaak der blindgeborenheid. Physische praedispositie schijnt in den gedachtenkring dier dagen buitengesloten. De vraag is slechts: is het de zedelijke schuld der ouders of van den persoon zelf, die hem dit gebrek berokkend heeft? Het eerste denkbeeld nu levert den exegeet geene moeilijkheid op: het is de gewone opvatting der Joodsche Wet. Jahwe zegt, Ex. 20^{5b}: „ik verhaal de schuld der vaderen op de kinderen, op het derde en vierde geslacht mijner haters"; vgl. Ex. 34^{7}, Num. 14^{18} en elders. Ezechiël was tegen dit denkbeeld opgekomen en had persoonlijke verantwoordelijkheid gepredikt. Verschil van gevoelen in dezen laat zich dus op Palestijnschen bodem ook in JEZUS' dagen zeer wel denken. Maar in ons bijzonder geval blijft geen tijd open voor de zonde van den zwaar getroffene: hij is immers blind „van de geboorte af" (vs. 1). Eventuëele zedelijke schuld, die zijne kwaal veroorzaakt kon hebben, zou dus in een *vorig* bestaan gezocht moeten worden.

---

1) In *Prot. Kirchenzeitung für das evang. Deutschland.* N°. 46. 1882.

2) Thans hecht deze geleerde — blijkens mondelinge mededeeling — hieraan minder gewicht.

3) *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien,* in *Prot. Kirchenzeitung,* N°. 5 und 6, 1884.

Vs. 34^b zeggen de Farizeërs tot den genezene: „gij zijt geheel in zonde geboren". Dit denkbeeld is stellig Joodsch, vgl. Ps. 51^7: „Zie, in schuld ben ik geboren, en in zonde heeft mijne moeder mij ontvangen". Volgens de Nieuwe Bijbelvertaling [1]) beteekent dit niet: „ik ben van onreine afkomst" maar: „ik ben zondig van den aanvang af". (Men vergelijke: Ps. 58^4, Jez. 48^8). Maar ook bij deze opvatting kan er moeilijk sprake zijn van eene schuld, die men vóór de geboorte *in utero matris*, op zich laadt, en door niet-welgeschapen geboorte moet boeten; en toch zou zonder vooronderstelling van het geloof eener zielspraeëxistentie, *slechts dit* de zin van Joh. 9^2 kunnen zijn [2]).

Zijn we echter wel gerechtigd, met SEYDEL, het Jodendom zoo vreemd te achten aan de voorstelling van het voorbestaan der zielen, dat ze in onzen tekst noodzakelijk aan Indië moet ontleend zijn? Wij gelooven het niet. Het geschrift *Sapientia Salomonis*, ± 100 vóór Chr. vervaardigd, legt 8^{20}, aan Salomo de woorden in den mond: „daar ik van goede natuur was, was ik ook in een onbevlekt lichaam gekomen [3]. Dit wijst op geloof aan het voorbestaan der ziel bij de Alexandrijnen. Philo gelooft, dat de ziel bij hare komst in het lichaam haar vaderland tegen eene vreemde plaats verwisselt; bij den dood scheidt zij zich van het lichaam, en gaat, als ze goed geleefd heeft, naar haar vaderland terug. Zonder twijfel zijn dergelijke voorstellingen onder den invloed

1) *Het Oude Testament opnieuw vertaald*, voor de pers bewerkt door Dr. H. OORT.

2) KUENEN, *Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst*, Leiden 1882, blz. 284.

3) Vgl. 12^{10}, waar van aangeboren slechtheid wordt gesproken. Men zie C. L. W. GRIMM, *Commentar über das Buch der Weisheit*, Lpz. 1837, S. 223 ff.

der Platonische zielsleer ontstaan, vooral zooals die in de Palinodie van den *Phaedrus* en het gezicht van Er in de *Republiek* gepredikt wordt [1]).

In dit verband van gedachten is de vraag der discipelen wel op hare plaats. Tot recht verstand van Joh. 9², — evenmin als van Joh. 8⁵⁶ᵛᵛ·, JEZUS' voorbestaan, dat bij het licht van het Alexandrinisme geene bevreemding wekt [2]) — is het derhalve niet beslist noodig, directen invloed van Indische voorstellingen aan te nemen. Natuurlijk wordt hiermede geenszins de mogelijkheid ontkend, dat, in veel vroeger tijd, Indië bv. op PYTHAGORAS' leer der zielsverhuizing [3]) invloed heeft geoefend, en deze over Plato en het Alexandrinisme heen zich in Nieuw-Testamentische voorstellingen kan hebben doen gelden.

Hoe men dit geval ooit tot de eerste-rangs-parallelen kon rekenen [4]), is ons niet duidelijk. Want de parallel in het *Saddharma-Puṇdarîka-Sûtra* vermeldt slechts genezing van een blindgeborene, wiens kwaal door den geneesheer aan zonde in een vorig bestaan wordt toegeschreven. Ten slotte wordt de patiënt ook van geestelijke blindheid overtuigd.

---

1) Vgl. ERWIN ROHDE, *Psyche*, 2te Aufl. 1898, II, S. 263 ff. — A. DIETERICH, *Nekyia*, Lpz. 1893, S. 113 ff. — PLATO, *Phaedrus*, p. 246 sqq. — *Civitas*, p. 614 B.

2) Van den ouden Gnosticus KARPOKRATES, een geboren Alexandrijn, kennen we o. a. de leer, dat in Jezus' sterke en reine ziel de herinnering levendig was aan datgene, wat ze in haar voorbestaan bij God gezien had. — Vgl. HARNACK, *Dogmengeschichte*, I2. S. 710 ff. over de Praeëxistentie.

3) LEOPOLD VON SCHROEDER, Pythagoras und die Inder, Lpz. 1884.

4) SEYDEL, B L². S. 90.

15. De Verheerlijking op den Berg.

In het verhaal van JEZUS' verheerlijking kan een trek als de vermaning van JEZUS aan zijne discipelen (Mtth. 17^{9}), om haar niet wereldkundig te maken vóór zijne opstanding, ten bewijze dienen, dat dit verhaal eerst na zijn dood is opgekomen: het feit, dat men tijdens zijn leven daarvan niet had gehoord, moest op deze wijze verklaard worden. Dat een dergelijk verhaal ontstond behoeft ons echter niet te bevreemden: gelijk het vel van MOZES' gelaat, na zijn gesprek met JAHWE op den Sinaï, had geschitterd (Ex. $34^{29 \text{ vv.}}$), zoo werd in de herinnering van JEZUS' vereerders hun Heer door een verblindend licht omstraald, toen God-zelf hem ten aanhooren der discipelen en der hoofdfiguren van Israël's godsdienstig verleden als zijn Zoon deed kennen.

In het leven van den Buddha komt ook eene verheerlijking voor. Reeds het *Mahâ-Parinibbâna-Sutta* [1]) — eene beschrijving van des Heeren uiteinde, behoorende tot de oudste litteratuur van het Zuidelijke Buddhisme — deelt, IV, 47—51 mede, dat Ânanda den Buddha een paar kleedingstukken van goudlaken aantrok, die op diens lichaam hun glans verloren. Toen de leerling hierover zijne verbazing te kennen gaf, leerde de meester hem, dat de huidskleur van een Buddha bij twee gelegenheden

1) Vertaald door RHYS DAVIDS, *S B E* vol. XI.

zoo buitengewoon licht en schitterend wordt, nl. in den nacht als hij de hoogste wijsheid bereikt, en in dien, waarin hij weggaat uit dit leven. RHYS DAVIDS, de vertaler van dezen Sûtra, maakt de opmerking, dat we hier het begin hebben van de legende, die later tot het verhaal eener verheerlijking zou aangroeien, bv. in het *Mâlâlaṅkâra-vatthu.* Ook daar noemt Buddha het licht, dat van hem uitgaat, een voorteeken van zijn naderend einde.

Nu is het wel merkwaardig, dat het verhaal van JEZUS' verheerlijking bij alle Synoptici kort na eene aankondiging van zijn aanstaanden dood volgt [1]), terwijl ook de Doop, die in JEZUS' leven als tegenhanger van de Buddhistische Verlichting (*Bodhi*) mag gelden, door de stem uit den hemel tot eene verheerlijking wordt. De woorden, die bij Doop en Verheerlijking gehoord worden, zijn schier dezelfde; en Doopverhalen gelijk het *Hebraeër-Evangelie* en het *Ebionietisch Evangelie* die geven, spreken van vuur en licht bij den Doop. [2]) Op deze overeenstemming durven we echter niet veel nadruk te leggen.

Bij MOZES straalde slechts het gelaat, bij JEZUS worden ook de kleederen lichtend. Dat zou ten slotte de eenige bijzonderheid zijn, die invloed van de Buddhalegende (in haren oudsten vorm) kon doen vermoeden; daar dient echter het schitterend gewaad om Buddha's glans nog sterker te doen uitkomen, terwijl in de Christelijke geschiedenis JEZUS' heerlijkheid zich aan zijne kleederen schijnt mede te deelen. Dat onderscheid zou in-

---

1) Vgl. Mtth. 16^{21} vv., Mk. 8^{31} vv., Lk. 9^{22} vv.

2) Zie HILGENFELD, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Lipsiae 1866, fasc. IV, p. 15, 21, 33, 36; USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, Bonn 1889, S. 60 ff.

tusschen te onbeduidend zijn, om op zichzelve de mogelijkheid van Indischen invloed te doen betwijfelen.

Nog minder gerechtvaardigd is het zoeken van verband tusschen de Christelijke en de Kṛishṇa-verheerlijking, door Lorinser [1]) beproefd. Arjuna, een held uit het Indische epos, heeft Kṛishṇa als wagenmenner; deze laatste geeft in 18 gezangen zijne gansche wereld- en levensbeschouwing ten beste (de *Bhagavad-Gîtâ*), en in den loop van dit gesprek geeft Arjuna zijn verlangen te kennen, om den god in diens ware gedaante te zien. Kṛishṇa geeft hem dan een goddelijk oog, waarop Arjuna bevend en vol verbazing de heerlijkheid mededeelt, die hij aan Kṛishṇa ziet, Bh. G. XI, 15 vv. In die beschrijving is behalve het wel te verwachten feit, dat een zich openbarende god straalt als vuur, niets, dat zelfs maar naar ons Christelijk Verheerlijkingsbericht zweemt. Evenmin vinden we zoo iets in de woorden van lof, die Arjuna, X, 12—14, tot Kṛishṇa richt, of in de bede om vergiffenis, die zijne vroegere al te groote vertrouwelijkheid met den god hem op de lippen legt, XI, 41—42.

1) *Die Bhagavat Ghita übersetzt und erläutert*, Breslau 1869.

B. OVEREENSTEMMINGEN IN APOKRIEFE GESCHRIFTEN.

16. Jezus lichtend in den moederschoot.

Terwijl volgens het *Protevangelium Jacobi*, c. XIX [1]), eerst na JEZUS' geboorte een heerlijk licht schijnt, vinden we bij *Pseudo-Matthaeus*, c. XIII, [2]) de voorstelling, dat JEZUS reeds tijdens zijn verblijf in den moederschoot licht verspreidt. Een onderaardsch, pikduister hol [3]) begon, toen Maria er binnentrad „splendorem habere, et quasi sol ibi esset ita tota fulgorem lucis ostendere; et quasi esset ibi hora diei sexta, ita speluncam lux diei illustravit; nec in die nec in nocte lux ibi divina defuit quam diu ibi Maria fuit".

Dit bericht herinnert aan Indische voorstellingen, gelijk we die vinden in het 7de hoofdstuk van den *Lalita-Vistara* en in de Siameesche levensbeschrijving, door ALABASTER [4]) vertaald, beide den nog ongeboren Buddha betreffend. Maar volgens het *Bhâgavata-Purâṇa* [5]) en het *Vishnu-Purâṇa* [6]) is ook de van Kṛishṇa zwanger gaande Dêvakî lichtgevend.

---

1) TISCH.², p. 36.   2) l. l. p. 77.

3) Dat JEZUS in een hol geboren werd, vindt men ook: JUSTINUS MARTYR, *Apologia* I, 34; id. *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, c. 78; EUSEBIUS, *De Vita Constantini* III, 43; *Protevangelium Jacobi*, c. XVIII; *Evang. Infantiae Arabicum*, c. II sqq.; *Historia Josephi*, c. VII.

4) H. ALABASTER, *The Wheel of the Law*, Lond. 1871, p. 100.

5) In het door HAUVETTE-BESNAULT bezorgde vervolg op BURNOUF's vertaling, *Bh. P.*, livre Xième, ch. II, 19—20.

6) Transl. by WILSON, Lond. 1840, ch. II, p. 500: „No person could bear to gaze upon Devakî from the light that invested her; and those who contemplated her radiance felt their minds disturbed".

17. Teekenen bij Jezus' geboorte.

Twee en dertig teekenen kondigden de geboorte van den Buddha aan. Onder deze zijn zeer eigenaardig de gevallen van plotselingen stilstand, die zich allerwege in natuur en menschelijk leven voordoen: bloemen openen halverwege hare kelken en bloeien toch niet; hemelsche maagden verschijnen onbeweeglijk in de lucht; de winden zijn gestild; de rivieren stroomen niet; alle hemellichamen zijn in rust; ook staan alle bezigheden der menschen stil.

Treffende overeenkomst met deze beschrijving uit den *Lalita-Vistara* [1]) vertoont het verhaal van wat Jozef vóór Jezus' geboorte in de natuur zag geschieden, in het *Protevangelium Jacobi* [2]) te vinden. Alles was toen in rust, en toch scheen alles zich nog te willen bewegen; het was of eene geheimzinnige macht het heelal plotseling in ijzeren boeien had geslagen.

Eene proeve van overeenstemming volge:

Protevang. Jac., c. *XVIII.*	*Lalita-Vistara*, ch. VII, p. 74.
καὶ ἀνέβλεψα εἰς τὸν ἀέρα, καὶ εἶδον τὸν ἀέρα ἔκθαμ-	*La lune, le soleil, les chars celestes, les planètes, la foule*

1) Trad. p. Fouceaux, ch. VII, p. 73—74.
2) Tisch.², p. 34 sq.

βου· καὶ ἀνέβλεψα εἰς τον πόλον τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἶδον αὐτον ἑστῶτα.

des étoiles restaient sans mouvement.

Dergelijke overeenstemmende berichten omtrent natuurverschijnselen bewijzen echter op zichzelve nog niet veel. Meer aandacht verdient de in beide verhalen voorkomende, en toch veel minder voor de hand liggende vereeniging van tegenstrijdigheden, welke in het *Protevang. Jacobi* het breedst is behandeld. Jozef zelf liep rond en liep niet rond; hij zag, hoe werklieden bij een schotel zaten: die aan het kauwen waren, kauwden niet, die er iets uit haalden, haalden er niet uit, die spijs naar den mond brachten, brachten niet naar den mond, maar allen zagen naar boven. Voortgedreven schapen stonden stil; de herder wilde ze slaan met zijn staf, maar zijne hand bleef opgeheven in de lucht. De bokken hielden den bek tegen het water gedrukt en ze dronken toch niet: alles stond stil in zijn loop. In eene Latijnsche vertaling 1) van dit geschrift lezen we nog één geval meer: „et volatilia in medio cursu cessantia".

Gelijkt het niet op eene nadere uitwerking van hetzelfde denkbeeld, dat ten grondslag ligt aan de woorden van den *Lalita-Vistara*, l. c.: „Toutes les fleurs, entr'ouvrant leurs calices, ne s'épanouissaient pas. Dans les étangs, les lotus ... entr'ouvrant leur boutons, ne fleurissaient pas. De jeunes arbres ... entr'ouvrant leur boutons, ne fleurissaient pas ... Tous les vents apaisés ne soufflaient pas. Toutes les rivières et les ruisseaux arrêtés, ne coulaient pas ... Tous les travaux des hommes étaient interrompus".

---

1) Van Postellus, 1552; Tisch.[2], p. 34.

Het achttiende hoofdstuk van het *Protevang. Jacobi* verplaatst ons in eene oostersche sprookjeswereld, waar een levendig natuurtooneel, eensklaps betooverd, in den daarop ingetreden toestand van rust nog eene wereld van beweging laat vermoeden. Deze voorstelling schijnt ons van Indischen oorsprong te zijn.

---

18. Huldebetoon van boomen.

In het *Pseudo-Matthaeus-Evangelie*, c. XX [1]), komt het volgende wonder voor: Eens verlangde Maria op reis, dorstig en vermoeid, vruchten van een palmboom te eten. Ze hingen echter te hoog, dan dat Jozef ze konde plukken. Toen zeide het kindeke Jezus, dat op den moederschoot zat, tot den boom: „buig u, o boom, en verkwik mijne moeder met uwe vruchten!" Dadelijk boog de palm zijn top neder tot Maria's voeten, zoodat men alle vruchten kon afplukken. Eerst op Jezus' bevel keerde de boom weder tot zijn vroegeren stand terug.

Verhalen van zich nederbuigende boomen ontmoeten we herhaaldelijk in de Indische litteratuur. Bij Mâyâ's bevalling stond deze bij een hoogen boom en strekte de hand uit om een der takken te grijpen; terstond bogen alle boomen hunne takken neder en boden hunne diensten aan [2]). Eveneens buigen zich de bergen, als dit noodig is; door dan op hun top plaats te nemen, bereikt de Buddha spoedig den hemel, waar hij aan zijne moeder de Wet gaat prediken [3]). Heeft de Buddha de Verlichting gekregen, dan buigen boomen zoowel als bergen hunne toppen in de richting van Bôdhimaṇḍa (de plaats der

---

1) Tisch.[2], p. 87 sq.

2) Mgr. P. Bigandet, *Vie ou Légende de Gaudama, le Bouddha des Birmans,* trad. en français, Par. 1878, p. 40.

3) l. c. p. 203. Alabaster, *The Wheel of the Law,* Lond. 1871, p. 101.

verlichting) [1]. Toen de Duivel eens door zijne zwarte kunst de oevers van een vijver, waarin de Buddha zich baadde, uitermate had verhoogd, zoodat deze er niet uit kon, redde hij zich uit de moeilijkheid door tot de godin van een aan den kant staanden boom te roepen: „Laat een tak van dezen boom nederdalen". Dit geschiedde, en met behulp hiervan kwam de Buddha uit het water [2].

Bij alle deze voorbeelden is het de bovennatuurlijke kracht, van den Buddha uitgaande, die met of zonder zijne machtspreuk deze wonderen werkt. In het volgende geval schijnt sprake te zijn van medelijden, bij de bezield geachte boomen opgewekt: Toen de banneling VESSANTARA met vrouw en kinderen bij brandende hitte door het woud zwierf, zagen de dorstige kleinen boomen, met vruchten beladen en schreiden van verlangen naar die lafenis. Op het zien van die schreiende kinderen neigden zich de hooge woudreuzen uit eigen beweging en bogen tot de kinderen neder [3].

---

1) *Lalita-Vistara*, ch. XIX, FOUCAUX, p. 235.

2) *Lalita-Vistara*, ch. XVIII, FOUCAUX, p. 229 et suiv.

3) *Cariyá Pitaka* I, 9; bij OLDENBERG, *Buddha*, Berl. 1881, S. 309.

19. Huldebetoon van Godenbeelden.

Ernst Kuhn [1]) vestigde de aandacht op de volgende treffende parallel:

Pseudo-Matthaeus, c XXIII (Tisch[2] p.).

Factum est autem *cum* beatissima Maria cum infantulo *templum fuisset ingressa, universa idola prostrata sunt in terram*, ita ut omnia convulsa iacerent penitus et confracta in faciem suam; et sic se nihil esse evidenter docuerunt.

Lalita-Vistara, ch. VIII (Foucaux p. 108).

Aussitôt que la plante du pied droit eut été posée par le Bodhisattva dans ce temple des dieux, les images inanimées des dieux, tel que Çiva etc.... *toutes ces images* s'étant chacune levée de sa place, *tombèrent* aux pieds du Bodhisattva [2]).

In het Godsdienstgesprek aan het Sassanidenhof, door Eduard Bratke [3]) in de 5de eeuw gesteld, komt eene schildering der gebeurtenissen voor, die in Perzië Christus' geboorte aankondigden, en tot de zending der Magiërs

1) *Buddhistisches in den apokryphen Evangelien*, in *Gurupūjākaumudī, Festgabe zum 50-jährigen Doctorjubiläum Albrecht Weber's*, Lpz. 1896.

2) Vgl. W. Woodville Rockhill, *The Life of the Buddha and the early history of his Order, derived from Tibetan Works*, Lond. 1884, p. 17: „It was the habit of the Çakyas to make all new-born children bow down at the feet of a statue of the Yabsha Çakyavardhana; so the king took the young child to the temple, but the Yaksha bowed down at his feet".

3) *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*, in *Texte und Untersuchungen*, Neue Folge, Bd. IV, Heft 3, Lpz. 1899, S. 271.

aanleiding gaven; zij heet uit het koninklijk archief ontleend te zijn en wordt eenen hoogen hofbeambte Aphroditianos in den mond gelegd. [1]) Eene stem uit de lucht roept in den tempel tot het daar staande Hera-beeld, dat zij bruid is van de *τριώνυμος μονόθεϊα*, en moeder zal worden van een onbevlekt geboren kind. „Toen deze stem weêrklonken had, vielen alle beelden op hun aangezicht, terwijl alleen Pégé (= Hera, elders Myria geheeten) bleef staan". USENER [2]) vermoedde, dat *Ps. Mtth.* c. XXIII hiervan afhankelijk is, daar de naam van den stadvoogd Aphrodisius in c. XXIV aan den Aphroditianos uit het Godsdienstgesprek herinnert. De bron voor dit laatste werk stamt volgens BRATKE [3]) uit de dagen van het Syncretisme der 4de eeuw, en moet in Klein-Azië, of, met nog grooter waarschijnlijkheid, in West-Syrië (Hiërapolis of Antiochië) gezocht worden.

Terecht maakte VON DOBSCHÜTZ [4]) de opmerking, dat deze hulde der goden op monotheïstisch standpunt zeer voor de hand ligt, en verwees naar 1 Sam. 5^{1-5}, dat als voorbeeld voor *Ps. Mtth.* kan hebben gediend. Dat in den *Lalita-Vistara* sprake is van eene bewuste hulde, door bezield gedachte beelden den Bodhisattva bewezen, terwijl bij *Ps. Mtth.* de afgodsbeelden bij JEZUS' komst machteloos ineenstorten (gelijk in het *Ev. Nicodemi* c. I de figuren op de vanen van Pilatus' vaandeldragers zich voor JEZUS moeten buigen en in de *Paradosis Pilati* 4 reeds het noemen van zijn' naam een zelfde gevolg heeft): dit

---

1) Vgl. H. USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I, Bonn 1889, S. 33 ff.

2) a. a. O., S. 36, Anm. 23.

3) a. a. O., S. 217.

4) In *Theol. Literaturzeitung*, 1896, N°. 17, Sp. 442 ff.

verschil van opvatting behoeft nog niet tegen ontleening te getuigen en heeft in geen geval de beteekenis, die von Dobschütz er aan wil toekennen. Trouwens, het *Evangelium Infantiae Arabicum*, c. X, [1]) laat den hoogste der afgoden Jezus' roem verkondigen, en daarop nederstorten.

---

1) Tisch.², p. 185.

20. Jezus' Schoolbezoek.

Op de overeenkomst tusschen het verhaal omtrent BUDDHA's eerste schoolbezoek en wat ons over JEZUS' schoolgaan in de Apokriefe Evangeliën wordt medegedeeld, heeft ERNST KUHN [1]) reeds in 1896 gewezen. De Buddhistische legende is te vinden in het 10de hoofdstuk van den *Lalita-Vistara*, dat, in FOUCAUX' vertaling, den titel draagt: „Visite à la salle d'écriture". Een kort verslag van dat hoofdstuk, slechts wat betreft de voor ons doel belangrijke punten met de eigen woorden der vertaling medegedeeld, moge volgen: „Aussitôt que le Bodhisattva fut entré dans la salle d'écriture le précepteur des enfants, nommé Viçvâmitra, ne pouvant supporter la majesté et la splendeur du Bodhisattva, tomba prosterné la face contre terre". Nadat deze door een engel weder opgericht is, vraagt de Bodhisattva hem: „Welk schrift zult gij mij leeren?" en noemt meteen de namen van 64 alphabets op. Vol verbazing spreekt de meester in een lied zijne bewondering voor deze geleerdheid uit... „dix mille enfants apprirent l'écriture avec le Bodhisattva. Alors, par la bénédiction du Bodhisattva, ces enfants auxquels on faisait apprendre l'alphabet, lorsqu'ils prononçaient la lettre *a*, sortait la phrase: tout composé n'est pas durable (*anitya sarva saṃskara*)". En zoo het

1) *Buddhistisches in den apokryphen Evangelien*, in *Gurupūjākaumudī*, Lpz. 1896.

gansche alphabet door. Aldus kregen de medescholieren door de macht van den Bodhisattva reeds toen kennis van principiëele waarheden der Wet. „Voilà la cause, voilà l'effet pour lesquels, quoique instruit, le Bodhisattva se rendit à la salle d'écriture".

Het *Evangelium Thomae Graece A*, c. VI [1]), verhaalt, hoe Jezus bij Zacchaeus het alphabet komt leeren; als deze echter alle letters heeft opgenoemd, maakt Jezus de opmerking: „Als ge de natuur van de A. niet kent, hoe wilt ge dan anderen de B. leeren? Ten aanhooren van velen begint de knaap dan Zacchaeus den zin van het letterteeken A. uit te leggen, en wel op eene wijze, die zinspeling op het Triniteitsgeloof doet vermoeden. De wonderbaarlijke wijsheid van den knaap maakt den leermeester beangst en doet hem ten slotte openlijk zijn lof uitspreken.

Irenaeus [2]), die deze geschiedenis kent, zegt dat ze van de Gnostische Markosioi stamt. Eene soortgelijke legende was bij de Perzische Christenen in omloop [3]), en later is deze allegorische verklaring op alle letters van het Arabische alphabet toegepast [4]). De *Codex Parisiensis* van het *Evang. Thomae Graece A* heeft niets van deze allegorese. Zij geeft een vrij wat eenvoudiger — wellicht oorspronkelijker — lezing van het verhaal. Zacchaeus noemt de eerste letter, waarop Jezus verder het gansche alphabet opzegt, een boek opent en den meester de profeten onderwijst. Deze druipt dan beschaamd en ver-

---

1) Tisch.[2], p. 145 sq.

2) *Adversus Haereses* I, 20.

3) Tisch.[2], p. 146, in nota.

4) Cf. Henricus Sike, *Evangelium Infantiae*, Traj. ad. Rhenum, 1697, p. 64 sqq.

baasd af. In hetzelfde *Thomas-Evangelie* komt elders het verhaal van JEZUS' tweede en derde schoolbezoek voor: in c. XIV [1]) eischt JEZUS van den meester, dat deze de beteekenis der A zegge, wat hem eene kastijding op den hals haalt. Hiervoor wordt de meester op zijne beurt vervloekt en valt bewusteloos op zijn aangezicht. In c. XV [2]) neemt JEZUS op school een boek van den lessenaar, doch leest niet de letters, maar onderwijst, door de kracht des Heiligen Geestes, de talrijke omstanders in de Wet.

De overeenstemmingen tusschen het verhaal uit den *Lalita-Vistara* en de parallelen in het *Evangelium Thomae* laten zich aldus samenvatten: bij het schoolbezoek van den knaap valt de leermeester ter aarde; de kennis van den leerling blijkt die van den meester verre te overtreffen, hetgeen deze zelf gedwongen wordt in loffelijke bewoordingen te erkennen; de knaap geeft eene diepzinnige verklaring der letters, en zijn geheele schoolbezoek is minder aan eigen vorming dan wel aan de prediking der heilswaarheden dienstbaar, tot welk doel dan ook blijkbaar eene groote massa toehoorders ten tooneele wordt gevoerd.

Die toehoorders nu zijn in den Buddhistischen tekst kinderen, medescholieren van den Bodhisattva; in het Christelijk verhaal echter — minder eigenaardig — omstanders en toegestroomden, die men in een schoollokaal niet zou verwachten. Ook indien we niet wisten, dat de *Lalita-Vistara* tot de 1ste eeuw onzer jaartelling behoort en het *Evangelium Thomae* allicht eenige eeuwen jonger is, zou deze enkele trek reeds bewijzen, dat het Buddhistische verhaal bron voor den Christelijken schrijver en

1) TISCH.², p. 152 sq. 2) TISCH.², p. 153 sq.

niet het omgekeerde het geval is geweest. Want dat afhankelijkheid aan te nemen is, en beide verhalen niet zelfstandig ontstaan geacht kunnen worden, meenen wij — om de opeenhooping van concrete bijzonderheden — tegenover VON DOBSCHÜTZ [1]) staande te mogen houden.

Nog laten we eenige parallelen volgen, die o. a. op WEBER en COWELL indruk hebben gemaakt, voor ons echter, om verschillende redenen, minder bewijskracht bezitten.

1) In *Theologische Literaturzeitung*, 1896. N°. 17. Sp. 442 ff.

21. De eerste jeugd.

Sommige geleerden hebben de aandacht gevestigd op overeenkomst in berichten aangaande de jeugd van Christus en Kṛishṇa. Wij vinden haar minder treffend.

De voornaamste bron voor de avonturen van Kṛishṇa is het *Bhâgavata-Purâṇa*, welks tiende boek uitsluitend aan hem is gewijd. Ouder dan dit werk schijnt het *Vishnu-Purâṇa* te zijn, waarvan het vijfde boek mededeelt, hoe Kansa door eene hemelstem wordt gewaarschuwd, dat het achtste kind van Vasudeva en Devakî hem zal dooden. In verband daarmede worden alle kinderen van Devakî kort na de geboorte ter wille van Kansa vermoord; niet echter het zevende, Balarama Sankarshâna, ook reeds van Vishnu's geslachte, dat heimelijk bij eene andere vrouw van Vasudeva, Rohini te Gokula, wordt ondergeschoven. Het achtste kind wordt verwisseld met het pasgeboren dochtertje van Yaṣoda, dat zelve ook eene vrucht is van Vishnu's illusoire kracht. Als Kansa dit meisje tegen een steen verplettert, rijst het reusachtig groot in de lucht en voorspelt zijn ondergang, daar *hij* leeft, die hem zal dooden. Dat is Kṛishṇa, Vishnu zelf in menschengedaante. Nu beveelt Kansa de slachting van alle pasgeboren kinderen, die teekenen van ongewone kracht vertoonen. Na dit en meer dergelijke gevaren gelukkig te zijn doorgekomen, leidt Kṛishṇa een ongestoord leven onder de herders, afgewisseld door zijne wonder,

daden en overwinningen op booze wezens. Ten slotte wordt Kansa door hem gedood.

Weber [1]) achtte de voorstelling en vereering van Kṛishṇa als kind op den schoot zijner moeder niet-Indisch; evenzoo hield hij zijne geboorte in een koestal, de herders rondom, os en ezel, de aanslagen van Kansa, het overdragen over de rivier, allerlei wonderen van het kind en de genezende kracht van het water, waarin het gewasschen is, voor ontleeningen aan de Christelijke apokriefen. De teksten, die ons omtrent de viering van Kṛishṇa's geboortefeest uitvoerige inlichtingen geven, zijn eerst uit de 14de eeuw na Chr.; maar het feest zelf is veel ouder. Derhalve zou het tegengestelde gevoelen, dat nl. de ontleening aan de zijde der apokriefen zou zijn, niet door bezwaren van chronologischen aard behoeven gedrukt te worden. Maar Tiele's [2]) meening, dat de eerste Christenen aan de oude Arische mythe van den zonnegod trekken voor Jezus' geschiedenis hebben ontleend, zonder dat deze nog uit Indië behoefden te komen, schijnt ons, vooral ten aanzien van deze overeenstemmingen tusschen Christus- en Kṛishṇa-verhalen, zeer aannemelijk. Het gevoelen, dat deze trekken als oud-Arisch gemeengoed zoowel door de oude Christenen als door de Kṛishṇa-vereerders van hunne gemeenschappelijke voorouders zijn overgeërfd, zou alleen dàn onvoldoende zijn ter verklaring, wanneer — gelijk we elders ten opzichte van Christelijk-Buddhistische parallelen deden opmerken — de overeenstemming zich

---

1) *Ueber die Kṛishṇâjanmâshṭamî (Kṛishṇa's Geburtsfest)* in *Abhh. d. Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1867, S. 217—366. Beoordeeld door A. Barth, *Les Religions de l'Inde* in *Encyclopédie des Sciences religieuses*; vgl. E. Sénart, *Essai sur la Légende du Buddha*, 2e éd. Par. 1882, p. 336 et suiv.

2) *Christus en Kṛshṇa*, in *Theol. Tijdschr.* 1877, bl. 63 vv.

tot over onbeduidende détails uitstrekte. Zoo ligt het b.v. zeer voor de hand, dat „de zon, als godenzoon geboren, door de machten der duisternis bedreigd, opwassend als herder der hemelsche koeien (zonnestralen en wolken) zich weldra als zegevierende held, als redder der wereld openbaart", en kan dit alles elders evengoed als in Indië, zonder ontleening in den historischen tijd, als momenten in het levensbeeld van een heros gelijkelijk voorkomen [1]). Maar opmerkelijk zou, dunkt ons, dan nog eene bijzonderheid blijven als die van os en ezel, staande bij de krib [2]). Doch WEBER's eigen verslag neemt al het merkwaardige van deze omstandigheid weg, doordat hij nog meer andersoortige dieren als staande bij de krib vermeldt, waardoor ons de parallel niets-zeggend schijnt [3]).

De Herodes-sage is niet uitsluitend eigendom van de Kṛishṇa-vereerders. E. LEUMANN [4]) bracht uit het *Jñatâdharmakathâ* XIV een soortgelijk verhaal ter sprake, dat volgens hem een nog onontwikkeld prototype van het Kṛishṇa-verhaal is [5]). Daarmede kan vergeleken worden de Buddhistische legende van Bimbisâra's vrees, te vinden bij Beal [6]), waar den koning door eenige onderdanen de algemeene kindermoord wordt aangeraden, maar deze tot

1) Zoo kwam, blijkens de monumenten, in de Mithra-legende eene aanbidding van den jonggeboren Middelaar door de herders voor, overeenkomstig die in Lk. 2[8], waarvan de afbeelding treffend overeenstemt met voortbrengselen der Christelijke sculptuur: herders, leunende op hun herdersstaf, van schapen vergezeld. Vgl. FR. CUMONT, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Tome I, Brux. 1899, p. 162.

2) WEBER, a. a. O., S. 339; vgl. Pseudo Matthaeus, c. XIV.

3) a. a. O., S. 281.

4) *Beziehungen der Jaina-Literatur zu andern Literaturkreisen Indiens* in *Actes du* 6e *Congrès International des Orientalistes*, 3e Partie, Section 2, Leide 1885, p. 467—564.

5) p. 540 et suiv., 551 et suiv.

6) The Romantic Legend of Buddha, Lond. 1875, pp. 103—104.

die gruweldaad niet over te halen is. Mtth. 2^{16} kan onder den invloed van deze Indische voorstelling ontstaan zijn. De analogieën, die Usener voor dezen trek uit den Griekschen sagenkring bijbrengt zijn toch wezenlijk gansch anders, omdat de moord anders gemotiveerd is: de treffendste parallel, in het leven van Augustus bij Suetonius, acht Usener zelf eene navolging van de Bethlehemsche moordgeschiedenis [1]).

---

1) H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I, Bonn 1889, S. 77 f. u. Anm. 30 f.

22. Jezus' nederdaling ter helle.

Op de overeenkomst van het tweede deel van het *Evangelium Nicodemi*, *Descensus Christi ad Inferos,* [1]) met *Kâraṇḍa-vyûha,* [2]) wees Cowell reeds in 1876. [3]) Avalokiteçvara, een machtig Bodhisattva van het Noordelijk Buddhisme [4]) zou aan alle droefenis, kommer en ellende, ja zelfs aan het lijden in het Yama-rijk een einde maken. [5]) Hij bezoekt daartoe de groote hel Avîchi, en na hare bewoners te hebben verlost, gaat hij naar de stad der pretas (de schimmen der afgestorvenen). Een lichtglans gaat van hem uit, die tot in de bovenwereld doordringt: het Jetavana-park wordt verlicht en Buddha zelf vindt hierin aanleiding om Avalokiteçvara's lof te verkondigen.

De uitvoerige beschrijving der hel Avîchi met hare straffen en verschrikkingen vindt echter in de Christelijke nederdaling ter helle geene parallel; de in deze laatste optredende Oud-Testamentische personen hebben evenmin in het Buddhistisch verhaal hunne tegenhangers. Scherman [6]) kon dan ook de parallel niet bijzonder tref-

---

1) Tisch.², p. 389 sqq.

2) Zie Burnouf, *Introduction*, p. 220—231.

3) *Journal of Philology*, vol. VI, 1876, pp. 222—231; ook afgedrukt in *The Indian Antiquary*, 1879, pp. 249—253.

4) Kern I, bl. 324 vv.; II, bl. 171 v.

5) *Saddharma-Puṇḍarika*, c. XXIV.

6) Lucian Scherman, *Materialien zur Geschichte der Indischen Visionslitteratur*, Lpz. 1892, S. 62 ff.

fend vinden. Het overeenkomstige laat zich aldus samenvatten: een hellebezoek van den Heer met het doel om de ongelukkige gevangenen te verlossen, en zijne huldiging door den hellevorst. Maar dit laat zich niet alleen zeer goed uit de oude zonnemythe verklaren, en is bv. in Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις [1]) en dergelijke litteratuur tot aanknoopingspunt voor Grieksche en Romeinsche Hadesschilderingen geworden; doch vindt tevens zijne motiveering in het Joodsche denkbeeld, dat het taak is van den Messias, den geesten in de gevangenis te prediken, Jes. $61^{1\,v.}$, Luk. $4^{18\,v.}$, 1 Petrus 3^{19}.

Dezelfde opmerkingen gelden voor het hellebezoek van den Buddha Gautama, waarop in den *Lalita-Vistara* (hoofdstuk 2) wordt gezinspeeld. In een loflied, gezongen vóór Buddha's nederdaling in den moederschoot, wordt o. a. gezegd, dat zij, die in den schrik, de gevaren of het verderf van hel en onderwereld smachten, behoefte hebben aan zijn glanzenden blik. Eveneens maakten wij boven [2]) reeds melding van Buddha's prediking in het verblijf der zaligen.

1) Vgl. Dieterich, *Nekyia*, Lpz. 1893, S. 128 ff. Maass, *Orpheus*, München 1895, zocht aan te toonen dat Orpheus oorspronkelijk een Grieksche god, een „apollinisches" wezen, „eine besondere Vorform des Apollon" was. S. 129 ff., vooral S. 147.

2) Vgl. blz. 90 en Kern I, 146, 152.

III. BETREKKINGEN TUSSCHEN INDIË EN WESTELIJKER LANDEN IN VOOR-CHRISTELIJKEN EN OUD-CHRISTELIJKEN TIJD.

Het is gewenscht, dat we iets mededeelen van wat reeds bekend is omtrent verkeer tusschen Indië en de meer Westelijke landen vóór en kort na Christus. In het bestek van onzen arbeid zal een overzicht hiervan uit den aard der zaak niet volledig kunnen zijn; we zullen ons derhalve bepalen tot vermelding der uitkomsten van de jongste wetenschappelijke onderzoekingen op dit gebied.

Aangezien met ALEXANDER DEN GROOTE de verbinding tusschen Indië en het verre Westen eerst zeer nauw mag heeten en na hem de bronnen, die ons daaromtrent inlichten, rijker vloeien en zuiverder zijn, zullen we onze stof in twee afdeelingen splitsen. Eerst staan we stil bij den tijd vóór ALEXANDER, en deelen mede, wat al zoo blijkt van verkeer ter zee en over land, of van geestelijke aanraking tusschen Oost en West, zich openbarende in gelijkheid van gedachten, voorstellingen, legenden enz. beiderzijds. Daarna behandelen we de eeuwen na ALEXANDER in dezelfde orde.

Voor het eerste tijdperk zijn de berichten zeer schaarsch. Betrouwbare bronnen verhalen ons van handel der Israëlieten op Ofir, in Salomo's dagen, die goud, zilver, sandel-

hout, edelgesteenten, *elpenbeen*, *ebbenhout*, apen en pauwen aanvoerde [1]). Het Hebreeuwsche woord קֹף (cf. κῆπος) is volgens Weber [2]) uit het Indische *kapi* ontstaan, terwijl de aldus opgesomde warennamen dezen geleerde bewogen, Ofir voor Indië te houden, en wel in het bijzonder voor het land der Abhîra aan de mondingen van den Indus. Het woord תֻּכִּיִּים wordt, o. a. door Lassen [3]) van een Dekhanischen vorm van het Sanskrit *çikhîn* = pauw, afgeleid. Salomo's schepen werden te „Esjeon Geber, dat bij Elon ligt, aan den oever der Schelfzee in het land Edom" uitgerust. Het verkeer vond dus over de Roode Zee plaats, en wel door middel van Tarsjis-vaarders, schepen voor de groote vaart (aldus genaamd naar Tarsjis, eene Fenicische volksplanting in Spanje), die met bevaren Fenicisch Scheepsvolk, dat Hirom leverde, bemand werden. Dit alles zou ons dus in nog vroegeren tijd handelsverbindingen over zee tusschen Fenicië en Voor-Indië doen vermoeden, indien niet twijfel ware gerezen aangaande de juistheid der vereenzelviging: Ofir = Indië. Heeft Eduard Meyer, [4]) die in Ofir Zuid-Arabië ziet, gelijk, dan moeten we echter toch aannemen, dat bedoelde handelswaren reeds toen ter tijde, van Indië uit, in Zuid-Arabië werden ingevoerd, daar zonder deze vooronderstelling noch het feit harer Indische benaming, noch dat harer Indische herkomst tot zijn recht komt. [5])

---

1) 1 Kon. 9$^{26—28}$, 10$^{11, 22}$. Het in den tekst gecursiveerde berust op gissing, volgens *Het Oude Testament opnieuw vertaald*, voor de pers bewerkt door Dr. H. Oort. Deel I, blz. 765.

2) *Indische Skizzen*, Berl. 1857, S. 74.

3) *Indische Alterthumskunde*, Th. I^2, Lpg. 1867, S. 651.

4) *Geschichte des Alterthums I*, 1884, S. 345, 226.

5) Vgl. Victor Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 6te Aufl. Berl. 1894, S. 343.

Ook de Indiërs kenden scheepvaart. De Jâtaka's spreken herhaaldelijk van groote reizen en gevaarlijke avonturen op zee, waarbij zeer oude Westersche havens vermeld worden. Twee der oudste Dharma-Sutras verbieden achtereenvolgens aan Brahmanen het reizen over zee en constateeren overtreding van dit gebod als iets gewoons bij de Noordelijken. [1]) Onder dezen verstaat BÜHLER de bewoners van West- en Noord-West-Indië, die met West-Azië handel zullen hebben gedreven. De bij herhaling in den Ṛg-Veda vermelde redding van Bhujyu, Tugra's zoon, uit de golven der zee, door de Açvins, de Indische Dioskuren, wijst mede op vroegtijdige zeevaart. Eveneens toont het *Kevaddha-sutta* [2]) in een verhaal, hetwelk een soortgelijken trek als de uitzending van Noach's raaf bevat, dat de Indiërs ten tijde der samenstelling van dit kanonieke geschrift der Zuidelijke Buddhisten niet alleen de zeevaart (klaarblijkelijk kustvaart) hadden, maar ook over zee handel dreven. [3])

Verkeer over land vond reeds vroeg plaats tusschen Indië en Babel. De door LAYARD bij Mosul gevonden zwarte obelisk vertoont allerlei dieren, die naar Nineve uit het Oosten werden aangebracht, en deze geschenken waren misschien een gevolg van de razzia's, die de As-

---

1) *S B E* vol. XIV, pp. 146, 200, 217.

2) § 85, in *Dígha-Nikáya* I, p. 222.

3) Dit is alles, wat uit genoemde plaats te bewijzen valt, in tegenstelling met O. FRANKE's verklaring in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 47, S. 606 ff. Volgens welwillende mededeeling van Prof. KERN luidt de vertaling der plaats: „In vroeger tijd namen zeevarende kooplui, toen zij scheep gingen, een oeververkennenden vogel mêe. Toen zij zoover op den Oceaan waren, dat zij geen oever meer zagen, lieten zij den oeververkennenden vogel uitvliegen. Deze ging naar 't Oosten, naar 't Zuiden, naar 't Westen, naar 't Noorden, naar boven, alle windstreken langs. Indien hij een oever (land) ziet, blijft hij weg; indien hij geen oever ziet, keert hij terug naar 't schip".

syrische koningen, gelijk vroeger de Babylonische, in Medië hielden, waar zij ook versterkte punten met garnizoenen achterlieten. [1])

Van ongeveer 500—331 v. Chr. was het Noord-Westen van Indië onder de macht der Achaemeniden. HERODOTUS [2]) deelt mede, dat DARIUS HYSTASPIS door Skylax van Karyanda een ontdekkingstocht liet ondernemen om de monding van den Indus op te sporen. Na deze vaart beheerschte DARIUS de Indiërs en kwam uit hunne satrapie de hoogste schatting in het gansche Perzerrijk [3]). Zoo streden dan ook, volgens HERODOTUS, Gandariërs en Indiërs [4]) als aan Perzië onderworpen stammen in Xerxes' legers tegen de Grieken. Dit is de eerste rechtstreeksche aanraking tusschen Grieken en Indiërs geweest, welke echter slechts voorbijgaande beteekenis heeft gehad, ofschoon de naam *yavana* (= Indiërs) misschien reeds toen door de Indiërs van de Perzen is overgenomen. [5]) Het innige verkeer tusschen Perzië en Indië in dien tijd blijkt, behalve uit Hekataeus en Herodotus, ook uit de bouwvallen in Noord-Indië, wier stijl overwegend Perzischen invloed vertoont. [6]) HERODOTUS verhaalt, dat Indische jachthonden in Perzië geliefd waren, evenals Indisch staal; KTESIAS kreeg van ARTAXERXES MNEMON eene hieruit vervaardigde sabel ten geschenke. [7])

---

1) Mededeeliug van Prof. TIELE.

2) IV, 44.   3) Herod. III, 94.

4) III, 91; VII, 65 sq.

5) WEBER, *Die Griechen in Indien* in *Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1890, S. 901. Een speciaal onderzoek is aan dezen naam gewijd in de dissertatie van SYLVAIN LÉVI, *Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint*, Par. 1890.

6) E. J. RAPSON, *Counter-marks on early Persian aud Indian Coins* in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1895, p. 866.

7) I, 192; VII, 187.

Bij een dergelijk verkeer, verre uitgaande boven louter toevallige aanrakingen, bevreemdt het ons niet, dat Indië en de Westelijker landen van Azië reeds in dien ouden tijd denkbeelden en voorstellingen van elkander hebben overgenomen. De latere Vedische litteratuur heeft nog eenige blijkbaar Semietische legenden, zooals die van den Zontvloed, waarbij MANU gered wordt in een schip, dat op aanraden van een wondervisch is gebouwd. [1]) Uit de berichten, die de oudste Vedenverklaarder Yâska (stellig niet later dan de 5de eeuw vóór Christus) [2]) en de Buddhistische Jâtaka's ons mededeelen, moet blijken dat de Indiërs over taal en zeden hunner naaste Iranische buren zeer goed waren ingelicht, terwijl aan den anderen kant KTESIAS (± 390 v. Chr.) leert, dat de Iraniërs met allerlei overleveringen hunner Oostelijke verwanten bekend waren. [3])

Reeds in 1857 had WEBER Babylonischen invloed op Indië meenen te herkennen in de Indische astrologie en het Indische schrift. Een nieuw onderzoek omtrent dit laatste punt leidde BÜHLER tot de slotsom, dat de Indiërs hun zoogenaamd *Brâhmî lipi*, of Maurya-alphabet, aan de Semieten hebben ontleend, iets wat ten opzichte van het andere alphabet, het *Kharoṣṭhî-lipi*, van den aanvang

---

1) OLDENBERG, *Vedische Religion*, S. 276, Anm. 3. TIELE, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid*. I, Amst. 1893, blz. 143 v.

2) L. VON SCHROEDER, *Indiens Literatur und Cultur*, Lpz. 1887, S. 704 f.

3) Mededeeling van Prof. ERNST KUHN, die me ten bewijze hiervan op het verhaal van den stroom Silas of Sides wees (te vinden bij Ktesias, fragm. 82, p. 104 *a*; cf. Megasthenes ap. C. Mueller, *Fragmenta hist. Graec.* II, p. 415 *b*), waarop niets heet te kunnen drijven. Dat verhaal geldt daar voor eene Indische overlevering, hetgeen in overeenstemming is met wat een Buddhistisch Jâtaka over den stroom Sîda zegt. Toch schijnt het oorspronkelijk Iranisch, en bij de Indiërs ontleend te zijn, daar men in Silas, Silis = Iaxartes heeft herkend.

af door de geleerden is erkend. BÜHLER acht invoer van het *Brâhma-lipi* uit Mesopotamië over den zeeweg reeds in de 8ste of 9de eeuw vóór Christus waarschijnlijk. [1])

Reeds in zeer ouden tijd gingen vele fabelen naar het Westen. MAX MÜLLER achtte het zelfs niet onmogelijk, dat het verhaal van SALOMO's oordeel, 1 Kon. $3^{16\,vv.}$, aan Indië is ontleend. [2]) In PLATO's *Cratylus* vinden we een spreekwoord, dat bekendheid met de fabel van den Ezel in de leeuwenhuid, die zich door zijne stem verraadt, doet vermoeden; en stellig is de Indische vorm van het verhaal oorspronkelijker dan de Aesopische lezing. In Sophokles' *Antigone* 909—912 is eene door HERODOTUS III, 119 heen, aan Indië ontleende gedachte gevonden: de vrouw van Intaphernes, die boven het leven van man en kinderen dat van haren broeder begeert. [3]) Ook het Grieksche spreekwoord Αἴξ τὴν μάχαιραν (Zenobius I, 27) meende men uit de Indische lltteratuur te kunnen verklaren. [4]) De geschiedenis van Hippokleides, den zoon van den Athener Tisandros en van Agariste, dochter van den Sikyonischen tyran Kleisthenes [5]) is als dierfabel te vinden in het 32ste Jâtaka van den Pâli-kanon, evenals de ezelin van Oknos ook in de Jâtaka's voorkomt. [6])

---

1) *On the Origin of the Indian Brâhma Alphabet* in *Sitzungsberichte der Philos.-Hist. Classe der kais. Akad. der Wissenschaften*, Bd. 132, Wien 1895, Abh. 5, S. 81 ff.

2) *Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung*, deutsch, Lpz. 1844, S. 7 ff.

3) Vgl. R. PISCHEL, *Zu Sophokles Antigone* 909—912 in *Hermes* 28, S. 465—468, en TH. NÖLDEKE, *Zu Herodot.* III, 119 (*Sophokles Antigone* 903—913), a. a. O. 29, S. 155 f.; C. H. TAWNEY, *A Folk-Lore Parallel* in *Indian Antiquary*, Dec. 1881, p. 370 et seq.

4) R. PISCHEL in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 47, S. 86—91.

5) Herod. VI, 126 sqq.

6) Pausanias X, 29, 1.

Tegenover Leopold von Schroeder, [1]) die invloed van Indische zijde op Pythagoras' leer meent te moeten aannemen, acht Weber het omgekeerde eer waarschijnlijk, al acht hij een *zelfstandig* ontstaan van het denkbeeld der zielsverhuizing in Indië en het Westen niet onmogelijk. [2]) Innerlijke tegenspraak schijnt ons echter in Weber's bewijsvoering te liggen, als hij eerst zegt, dat vóór Buddha deze leer der zielsverhuizing in Indië niet heeft bestaan, en dan laat volgen, dat zij „dem *menschlichen* Geiste zur Ausgleichung der Unbillen des irdischen Lebens, als Belohnung resp. Strafe für die Handlungen der Menschen *so nahe* (liegt), ... geradezu eine so zu sagen so naturwüchsige Vorstellung (ist), dass sie .... sehr wohl von verschiedenen Völkern in verschiedenen Theilen der Erde selbständig aufgestellt worden sein kann, ohne dass dabei an eine gegenseitige Entlehnung gedacht werden *müsste*".

Richard Garbe [3]) vond in de leer der Eleaten denkbeelden der Sâṃkhya-Philosophie overgenomen.

Een nieuw tijdperk in de geschiedenis van het verkeer tusschen Oost en West brak met de veroveringstochten van Alexander den Groote in Indië aan [4]). De Grieksche heerschappij heeft zich tot in den Panjâb uitgestrekt, waar Alexander Philippus tot satraap aanstelde. Artisten van allerlei aard gingen in het Grieksche leger mede, en gaven in het Oosten proeven hunner kunst; de veroveraar liet zich de werken van Sophokles,

1) *Pythagoras und die Inder*, Lpz. 1884; ook nog in *Indiens Literatur und Cultur*, Lpz. 1887, S. 260 Anm.

2) *Die Griechen in Indien*, a. a. O. S. 923 ff.

3) *Die Sâṃkhya-Philosophie*, Lpz. 1894.

4) Een beknopt overzicht hiervan geeft L. von Schroeder, *Indiens Literatur und Cultur*, Lpz. 1888, S. 294 ff.

Euripides en Aeschylus naar Indië zenden. Dit alles liet natuurlijk niet na, invloed te oefenen, al mag dan ook PLUTARCHUS' bericht overdreven zijn, dat de kinderen der Perzen, Susianen en Gedrosiërs de treurspelen van Euripides en Sophokles zouden hebben gezongen. Pyrrho de scepticus heeft, met zijn leermeester, ALEXANDER begeleid en zich met de Gymnosophisten en Magiërs in verbinding gesteld [1]).

Reeds SELEUKOS NIKATOR moest het Oostelijk deel der veroverde landen weder aan den Indischen koning CANDRAGUPTA (± 300 v. Chr.) afstaan. Sedert bestond echter vriendschappelijk verkeer tusschen de Seleukiden en het hof van Pâtaliputra, dat de hoofdstad van het rijk der Prasioi was [2]). De Grieksche vorst gaf eene zijner dochters aan den Indischen koning ten huwelijk, en zond MEGASTHENES [3]) als gezant, wiens plaats later door DAMIACHUS, een Hellenistischen Pers, werd bekleed. Nog in 256 v. Chr. sloot Antiochos Theos een verbond met Açoka [4]). Maar tusschen het Syrische en Indische rijk ontstond het Grieksch-Baktrische, dat zich van Syrië onafhankelijk had gemaakt en zich onder DEMETRIUS (± 200 v. Chr.) ver over den Indus uitstrekte [5]). Om daartegenover sterker te zijn zal ANTIOCHOS III de Groote in 216 v. Chr. een verdrag met den Indischen Koning SAUBHAGASENA gesloten hebben. Langzamerhand verliest

---

1) Fragm. 146 ap. C. MUELLER. III, p. 243 *b*. — Diogenes Laertius IX, 11, ed COBET, p. 242.

2) Athenaeus I, 32, rec. G. KAIBEL, p. 40.

3) Zijne *Indica* zijn thans verloren. *Fragmenta* ed. E. A. SCHWANBECK, Bonnae 1846.

4) Deze vorst noemt in zijn 13de edict verschillende Grieksche vorsten als zijne vazallen.

5) Lassen II², S. 314 f.

ook dit Grieksch-Baktrische rijk aan macht, en wordt ± 85 v. Chr. door de Indo-Scythen ten val gebracht.

Op allerlei gebied heeft het verkeer van Indiërs en Grieken sporen achtergelaten. Reeds Fergusson schreef het plotseling in Indië ingevoerd gebruik van steen, in plaats van hout, voor bouw- en beeldhouwkunst aan Griekschen invloed toe. Dit vermoeden wordt door Vincent A. Smith [1]) gedeeld, die ook het gebruik van randschriften op munten navolging van Grieksch voorbeeld achtte. Deze geleerde heeft verder aan de Gândhâraschool der eerste eeuwen na Chr. eene plaats willen toekennen in de geschiedenis der Grieksche, of liever Grieksch-Romeinsche kunst, ja, zelfs vermoedt hij, tusschen 100 en 350 na Chr. invloed van oud-Christelijke kunst in Klein-Azië en Syrië op de sculptuur van Gândhâra [2]). Goblet d'Alviella gaf bewijzen voor den invloed der Grieken op de Indische geneeskunde [3]). Ernst Windisch meende, dat de Indische drama's hun ontstaan dankten aan de Nieuw-Attische komedie der school van Menander. Bij deze vooronderstelling ging hij uit van een levendig en langdurig verkeer tusschen Oost en West. Stof en behandeling in Indië achtte hij oorspronkelijk, maar de stoot tot het leveren van dramatischen arbeid zou van buiten zijn gekomen [4]).

Omgekeerd moet op den invloed van deze Indische betrekkingen op de Grieksche mythologie, in het bijzonder op den sagenkring van Dionysos en Alexander, gewezen

---

1) *Graeco-Roman Influence on the Civilisation of Ancient India* in *Journal of the Asiatic Society of Bengalen*, vol. LVIII, Part. I, N°. III, 1889, p. 108.

2) l. c. p. 112, 119 et seqq. 131.

3) *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, Par. 1897, p. 96—98.

4) *Der Griechische Einfluss im Indischen Drama*, in *Abhandlungen des fünften Berliner Orientalisten-Congresses*, 1882.

worden [1]). Zoo wordt een overwinnaar in zekeren zin schuldenaar van den overwonnene. Van een groot aantal Westersche fabelen is reeds aangetoond, dat ze van Indische herkomst zijn [2]). Het Indische fabelenboek *Pañca Tantra*, in zijn oudsten vorm niet meer voorhanden, maar verwerkt in een 6de eeuwsch Pehlevi-geschrift, dat ± 750 na Chr. in het Syrisch en Arabisch (*Kalila en Dimnah*) werd vertaald, bevat fabelen, die reeds bij Babrius (100 v. Chr.) en Phaedrus (tijdens Augustus) voorkomen [3]). De Buddhistische Jâtaka's waren dan ook in de 3de eeuw vóór Chr. in Afghanisten reeds populair, gelijk uit de daar gevonden monumenten blijkt, en juist dit land had nauwe verbindingen met de Grieken.

De groote weg uit Noord-West-Iran en de meer verwijderde landen van het Westen vereenigden zich met die uit Midden-Azië in Baktrië, waar niet alleen de handel dientengevolge bloeide, maar ook allerlei geestelijke stroomingen samenkwamen. Met uitzondering van Ceylon is de Buddhistische propaganda het eerst in dit land doorgedrongen; want de berichten aangaande Buddhistische zending van Madhyântika naar Gândhâra of, volgens de Noordelijke bronnen, naar Kashmir, van Majjhima naar den Himâlaya, van Mahâdeva naar Kashmir, alles in de dagen vóór Açoka, schijnen onbetrouwbaar. Maar stellig bloeide het Buddhisme in Baktrië in de 2de eeuw vóór Chr. De beroemde koning Menandros, volgens WEBER de Milinda uit de Buddhistische litteratuur, wiens heerschappij zich tot de Yamunâ heeft uitgestrekt, schijnt

---

3) Lassen, II², S. 734 ff.

2) *Essay on the Migration of Fables* in *Contemporary Review*, July 1870, overgedrukt in *Chips from a German Workshop* IV.

3) Vgl. RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth Stories*, Lond. 1880, p. XXIX et seqq.

Buddhistische sympathiën te hebben gehad [1]). Vooral de munten bieden in dit opzicht leering: Demetrios sloeg reeds stukken met Indische karakters naast de Grieksche, en van Menandros bestaat eene munt, die Indo-Arische letters en Buddhistische emblemata vertoont [2]). De munten der Indo-Scythen bewijzen vermenging van Grieksche en Indische godsdienstige voorstellingen: de afbeelding van Siva met den drietand, staande naast den hem geheiligden stier, vertoont trekken, die aan Poseidon doen denken. Eenige zeldzame munten van Kanishka dragen het opschrift „Buddha" in Grieksche letters met diens beeld; afwisselend komen er Grieksche en Iranische goden op voor [3]).

Van Buddhisten in Europa schijnen we het eerst tijdens keizer Augustus te vernemen. Nicolaus van Damascus [4]) ontmoette drie gezanten van zekeren koning Poros, die op weg naar Rome waren. In hun gezelschap was een Indiër ZARMANOCHEGAS [5]) van Bargosa geweest, die te Athene vrijwillig op een brandstapel den dood had gezocht, en wiens graf nog lang als het graf van den Indiër bekend stond. Het was eene herhaling der geschiedenis van Kalanos, die zich voor de oogen van Alexander den Groote ten doode had gewijd.

---

1) KERN, *Manuel of Indian Buddhism*, Strassb. 1896, pp. 117, 119.

2) SYLVAIN LÉVI, *Le Bouddhisme et les Grecs* in *Revue de l'Histoire des Religions*, XXIII, Par. 1893, p. 41 et suiv.

3) V. A. SMITH, l. c. p. 190. — Op den linker Indusoever en elders vond men munten van Julius Caesar en Marcus Antonius naast medailles van Kanishka. (*Journal des Savants*, 1836, p. 70 et suiv.).

4) Ap. C. MUELLER, *Fragmenta hist. Graec.*, p. 419 sq.

5) LASSEN vermoedde, III, S. 60, dat de naam beteekent = leeraar van de Sramanas of Buddhistische monniken; SYLVAIN LÉVI, l. c. p. 46 = monnik van Çakya = Buddhistische monnik. HARDY, *Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken dargestellt*, Münster i. W. 1890, S. 113 ziet in dezen martelaar liever een Jainistischen asceet dan een Buddhist.

Intusschen moest bij het drukker wordend handelsverkeer in den keizertijd — mede gevolg van de ontdekking der Monsun-winden door den stuurman Hippalos — ook de geestelijke aanraking tusschen Oost en West wel veelvuldiger worden. Zeker konden Indische invloeden omstreeks den aanvang onzer jaartelling zeer gemakkelijk over Alexandrië op West-Azië en Europa werken, te meer omdat elk jaar eene handelsvloot tusschen Indië en deze stad voer. Doch bij het bekende verkeer over land mag de beteekenis van Antiochië in dezen ook niet worden onderschat. De mogelijkheid van Syrische bemiddeling wordt o. a. door HARDY[1]) erkend, terwijl SAMUEL BEAL[2]) deze zelfs waarschijnlijk acht. Terecht doet de laatste opmerken, dat onbekendheid met den naam Buddha in het Westen ons nog niet veroorlooft tot onbekendheid van Buddhistische denkbeelden aldaar te besluiten. Geheel onbekend waren de Buddhisten er trouwens ook niet: de Σαμαναῖοι, door Alexander Polyhistor (80—60 v. Chr.) als priesters van Baktrië vermeld, zijn Buddhistische monniken, SAMANA's[3]). Bardesanes kent de Buddhisten door een Indisch gezantschap aan ANTONIUS PIUS (138—161)[4]). Clemens Alexandrinus noemt ± 200 den naam Βουττα en zegt, dat deze door de zijnen als god werd vereerd[5]); ook Celsus weet er van[6]). Terebinthos (± 250), de voorlooper van Manes, nam den naam Buddha aan, hetgeen USENER[7]) doet vragen, of we niet gerechtigd zijn

1) a. a. O., S. 114.

2) *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, Lond. 1882, p. 159 et seq. Zie ook: MAHAFFY, *Alexander's Empire*, p. 140.

3) LASSEN III, S. 354.

4) Bij PORPHYRIUS, *De Abstinentia* IV, 17—18.

5) *Stromata* I, 305.

6) Bij ORIGENES, *contra Celsum* I, 24.

7) *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, Bonn 1889, S. 72, Anm. 8.

reeds in de eerste helft der 2de eeuw Buddhistischen invloed aan te nemen op de vorming der Gnostische emanatieleer. Reeds had I. J. Schmidt [1]) in verschillende Gnostische systemen Indische sporen ontdekt, en F. C. von Baur heeft van diens onderzoekingen gebruik gemaakt. Tegenover hen, die geneigd zijn alle Gnosis uit het Hellenisme te verklaren en voor een soortgelijk verschijnsel als het Orphicisme te houden [2]), heeft dit gevoelen van Schmidt toch nog altijd verdedigers gevonden [3]). Alles wat reeds bijgebracht is en misschien nog aangevoerd zal worden tot staving van het gevoelen, dat Indische denkbeelden gedurende de eerste eeuwen van het Christendom in West-Azië en Egypte ingang hebben gevonden, zal ook de waarschijnlijkheid grooter maken, dat eveneens Indische verhalen naar het Westen zijn verhuisd.

Nu en dan hebben we in ons overzicht reeds moeten vooruitloopen op de vraag: langs welken weg laat zich de werking van Indischen invloed het best denken? Beal vermoedt, dat na den val van het Grieksch-Baktriksche rijk vele kolonisten naar streken, dichter bij hun vaderland gelegen, zijn verhuisd en verbindingen hebben gezocht met hunne stamgenooten in Syrië, misschien ook met de door Alexander den Groote in Samaria achtergelaten Macedonische kolonie [4]). Ernst

---

1) *Ueber die Verwandtschaft der Gnostisch-Theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus*, Lpz. 1828.

2) Vgl. G. Krüger in Herzog's *Real-Encyclopädie*, 3te Aufl., Bd. 6, Lpz. 1899, S. 728 ff.

3) O. a. Lassen III, S. 384 ff. Henry Longueville Mansel, *The gnostic Heresies*, Lond. 1875, p. 32. Richard Garbe, *Sâmkhya und Yoga*, Strassb. 1896 (in Bühler's *Grundriss*), S. 4 ff., erkent invloed van de *Sâmkhya*-Philosophie op Gnosticisme en Neo-Platonisme.

4) l. c. p. 159.

KUHN [1]), die in overeenstemming met ALFRED VON GUTSCHMID [2]), Noord-Buddhistische invloeden op de apokriefe Christelijke litteratuur aanneemt, wilde in de talrijke Joden van Noordelijk en Oostelijk Iran de bemiddelaars dezer ontleeningen zien. Van druk verkeer tusschen Oost en West getuigt voor den ouden Christelijken tijd het 18de hoofdstuk van de *Openbaring van Johannes*, waarin Babel als plaats van samenkomst veler natiën verschijnt. Daarlangs zal ook de handelsweg over land, die Indië met Arabië en verder met Commagene, Armenië en den Bosporus verbond, geloopen hebben [3]).

Met het oog op al deze gegevens kan moeilijk de voorheen aangenomen meening worden volgehouden, dat Indië in volslagen afzondering van het Westen zou hebben geleefd. Veeleer is de mogelijkheid en waarschijnlijkheid verzekerd van eene geestelijke wisselwerking tusschen Oost en West, waarvan we dan ook wel mogen verwachten, dat ze in de letterkunde, dien neerslag van het geestelijk leven, hare sporen heeft achtergelaten. Onwedersprekelijke bewijzen van dit laatste zijn trouwens voorhanden. De Περίοδοι Θωμᾶ, uit de eerste helft der 3de eeuw na Chr. [4]), vermelden Thomas als apostel van Indië. Dit Indië is volgens VON GUTSCHMID het zoogenaamde Witte Indië = Arachosië, dat reeds omstreeks den aanvang onzer jaartelling tot het Buddhisme bekeerd was [5]). Genoemde geleerde heeft de historiciteit van den

1) *Buddhistisches in den apokryphen Evangelien* in *Gurupûjâkaumudî*, Lpz. 1896.

2) *Die Königsnamen in den Apokryphen Apostelgeschichten*, in *Kleine Schriften*, ed. FRANZ RÜHL II, Lpz. 1890, S. 332 ff.

3) LASSEN III, S. 75 ff.

4) LIPSIUS, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Bd. I, Braunschw. 1883, S. 345 f.

5) a. a. O. S. 361 f.

in de Περίοδοι voorkomenden koning Gondapharos (16—42 na Chr.) bewezen, en hem als afstammeling eener Partische dynastie doen kennen. Zijn rijk zal zich over Arîa, Drangiana en Arachosia hebben uitgestrekt. De oudste Thomas-overlevering, uit de 2de eeuw stammende, noemt echter Parthië het terrein van Thomas' werkzaamheid [1]), en Edessa in Osroëne beroemde zich op het bezit van zijn gebeente. Volgens von Gutschmid — en Lipsius [2]) heeft dit gevoelen waarschijnlijk geacht — is onder invloed eener Buddhistische bekeeringsgeschiedenis het terrein van Thomas' werkzaamheid naar Indië verlegd. Schier alle eigennamen in deze Περίοδοι wijzen op Perzië en de Baktrische grenslanden [3]); hun vaderland is, volgens Lipsius, Oost-Syrië [4]). Hier hebben we het merkwaardige geval, dat Indische berichten over een Buddhistischen Arhat door Parthië en Perzië naar Oost-Syrië zijn gekomen, en daar als materiaal hebben gediend om de schildering van het leven en werken van een Christelijken Apostel te voltooien. Eene oorspronkelijk Buddhistische bekeeringsgeschiedenis, spelende in Arachosië is door Gnostische kringen van Syrië, die hun Thomas reeds als apostel van Parthië eerden, overgenomen en verwerkt. Te eer was dit mogelijk, daar Parthië en Arachosië onder ééne heerschappij stonden, en bij min juiste aardrijkskundige voorstellingen licht konden worden verward.

Dit is trouwens niet de eenige keer geweest, dat eene Buddhistische geschiedenis tot een Christelijk heiligen-

1) Eusebius, *Historia Ecclesiastica* III, 1.

2) a. a. O., S. 28 f. — Von Gutscmid, *Kleine Schriften* II, Lpz. 1890, S. 339.

3) a. a. O., S. 288.

4) a. a. O., S. 346.

leven is omgewerkt; toen het later nog eens geschiedde werd het Roomsch-Katholieke Pantheon met een heilige verrijkt, die niemand minder was dan de Buddha in hoogst eigen persoon [1]). Wij bedoelen den roman van *Barlaam en Joasaph*, van welke namen de laatste stellig uit Bodhisattva, de eerste misschien uit Polymios ontstaan is. KUHN heeft het vaderland van dezen roman in Oostelijk Iran en de Noordelijke grenslanden daarvan gezocht, eene streek, waar sedert eeuwen Zarathuṣtrisme, Buddhisme en later Christendom in nauwe aanraking kwamen. Reeds de beschaving der Yueçi of Indo-Scythen was, volgens KUHN, sterk met Iranische elementen vermengd. Uit dezen stam is Kanishka (± 100 na Chr.), de beroemde beschermer van het Noordelijk Buddhisme voortgekomen. Misschien heeft ook het Buddhisme zijn weg over dit land genomen om China te bereiken, en bij die verbreiding naar het Oosten zou ook eene verhuizing van Buddhistische gedachten en legenden naar het Westen reeds in de eerste eeuw onzer jaartelling niet bevreemden. Het schijnt ons toe, dat we genoeg gegevens hebben bijeengebracht, om de afgetrokken mogelijkheid hiervan tot den graad van waarschijnlijkheid te verheffen. In het volgende hoofdstuk zullen we nader moeten bespreken, hoe dit met het oog op oude Christelijke letterkunde zich zal hebben toegedragen.

1) Vgl. E. KUHN, *Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literar-geschichtliche Studie*, in de *Abhandlungen der Philos-Philol. Classe der kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 20, München, 1897. — Ten onzent schreef hierover Dr. S. WARREN in het *Programma van het Rotterdamsche Gymnasium*, 1899.

IV. PROEVE VAN VERKLARING DER OVEREENSTEMMINGEN IN INDISCHE EN OUDE CHRISTELIJKE VERHALEN.

Wij hebben in ons tweede hoofdstuk niet alle parallele verhalen der Indische en Christelijke overlevering willen toetsen, omdat sommigen niet eens overweging verdienen. Slechts die, welke door vorige onderzoekers treffend zijn gevonden, hebben we beoordeeld, en nog vermeerderd met de belangrijkste, welke we zelf gevonden hebben. Reeds voorlang wees RHYS DAVIDS [1]) op het feit, dat dikwijls de overeenkomst bij nader onderzoek zeer klein blijkt, waar ze aanvankelijk groot scheen, en omgekeerd. Dit is ook ons herhaaldelijk gebleken.

Nu moet toegegeven worden, dat in dezen moeilijk iets strikt te bewijzen valt. Eveneens, dat vele der in ons tweede hoofdstuk behandelde parallelen niet voor ieder dezelfde, voor sommigen misschien in het geheel geene overtuigende kracht bezitten. Ons komt het echter voor, dat verhalen als dat van SIMEON's huldebetoon, de verzoeking, de zaligspreking door eene vrouw uit de schare, PETRUS' wandelen op zee, het penningske der weduwe, de Samaritaansche vrouw aan de bron, bij het licht van soortgelijke Indische verhalen aan verstaan-

---

1) *SBE* vol. XI, p. 165.

baarheid winnen, omdat deze laatste beter in overeenstemming bleken te zijn met de omgeving, waarin we ze vonden, dan de Christelijke verhalen in het verband onzer Evangeliën. Dit deed ons Indischen invloed vermoeden. Maar is dit juist gezien, dan ligt het voor de hand, dat ook in gevallen waar de sporen van dien invloed minder duidelijk zijn, althans met de mogelijkheid hiervan in het vervolg rekening dient te worden gehouden.

In zijn meer aangehaald artikel „*Mâra und Buddha*" somt WINDISCH vier mogelijkheden op, die bestaan bij overeenstemming in letterkundige producten. Allereerst kan ze op toeval berusten, doordat onder verschillende hemelstreken en op verschillende tijden bij gelijke omstandigheden ook gelijke dingen plegen te gebeuren of gezegd te worden. Vervolgens kan een enkel nieuw denkbeeld van volk tot volk gaan, en zoo als gast uit den vreemde in eene andere litteratuur opduiken. Maar ook kan eene geschiedenis, in haar geheel, met in hoofdzaak hetzelfde verloop en dezelfde combinatie van karakteristieke trekken overgenomen worden. Of — in de vierde plaats — van zulk eene geïmporteerde geschiedenis kunnen afzonderlijke trekken in inheemsche geschiedenissen zijn ingelascht.

WINDISCH geeft deze onderscheiding, als hij het aardbeven bij JEZUS' en BUDDHA's dood bespreekt. Hij rangschikt dit onder de eerste kategorie, en terecht. De parallelen, die wij echter niet onder de eerste rubriek meenden te mogen plaatsen, omdat hier een beroep op het Toeval ons een al te gemakkelijk middel scheen om ons van treffende en verklaring eischende overeenstemmingen af te maken — rangschikken *wij* onder WINDISCH' tweede kategorie, SEYDEL rekende ze tot de derde. Dat

de Buddha-geschiedenis als samenhangend geheel in den eerst-Christelijken tijd zoover naar het Westen verspreid zou zijn geweest, achten wij, zoo men geene schriftelijke verbreiding aanneemt, niet waarschijnlijk.

SEYDEL's hypothese omtrent een Buddhistisch-getint Christelijk Evangelie, dat door de kanonieke Evangelieschrijvers naast hunne andere bronnen zou zijn gebruikt, schijnt ons niet zeer gelukkig. Van het bestaan eener zoodanige bron is ons alvast niets bekend. Is echter — nog afgezien hiervan — dit bestaan waarschijnlijk? Zeker op SEYDEL's standpunt meer dan op het onze. Als men zoovele overeenkomsten ziet gelijk hij, als deze zich niet slechts uitstrekken over alle perioden van het leven des Heeren, maar zelfs de opeenvolging der bijzonderheden, hare aaneenschakeling en hare plaats in het geheel dikwijls aan wêerskanten zóó groote gelijkheid vertoonen, verwondert het ons niet, dat men tot deze hypothese kan komen. Wij verkeeren echter in een ander geval: we konden in de Evangeliën niet zoovele bewijzen van Buddhistischen invloed vinden; veel wat als zoodanig voor SEYDEL gold, had voor ons geene overtuigende kracht; we vonden nu eens de vergelijking met Buddhistische verhalen gezocht, dan wêer achtten we het onnoodig zoo ver als Indië te gaan, om sommige voorstellingen en legenden te verklaren, waar het Oude Testament en het Hellenistische Jodendom daartoe volkomen toereikend bleken te zijn. Het vooronderstelde Evangelie zou naar onze zienswijze dan wel zeer weinig Buddhistisch-gekleurd moeten geweest zijn; en we zouden de bestaansreden van zulk een letterkundigen arbeid moeilijk kunnen begrijpen. Verder: bij de apokriefe Evangeliën-schrijvers hebben we in het levensbeeld van JEZUS trekken ont-

dekt, die we eveneens uit Buddhistischen kring ontleend achtten: zijn lichten in den moederschoot, de teekenen bij zijne geboorte, de eer, die boomen en godenbeelden hem bewijzen, zijn eerste schoolbezoek — stammen die ook uit het door SEYDEL vooronderstelde dichterlijke Evangelie? Zoo ja, waarom zijn ze door alle Synoptici en door JOHANNES versmaad, der opneming onwaardig gekeurd? Zoo neen, dan is de moeilijkheid door SEYDEL's hulphypothese slechts verplaatst, en we staan voor de vraag: „hoe zijn de overeenstemmingen tusschen legenden in de apokriefe Evangeliën met die in Buddha-levens te verklaren?" eene vraag, die dan in den geest van SEYDEL's hulphypothese aldus zou moeten beantwoord worden: „door het aannemen van nog een tweede Buddhistisch-getint Evangelie, dat deze apokriefen hebben gekend".

De vooronderstelling van zulk een „buddhisierendes christliches Ur-Evangelium" vond o. a. een bestrijder in Hübbe-Schleiden, [1]) die liever aan eene Grieksche of Arameesche bewerking van het Buddhistische bronnenmateriaal wilde denken, die tot zendings-doeleinden ondernomen zou zijn. Van deze schriftelijke propaganda is echter niet het minste spoor te ontdekken, en de nieuwe hypothese dus al even gewaagd als de verworpene, terwijl ze evenmin de parallelen in de apokriefe geschriften verklaart.

Schriftelijke afhankelijkheid — waaronder we verstaan: overwerking in Christelijken geest van Indische geschriften, of gebruik maken van eene dergelijke overwerking — meenen we niet te kunnen aannemen. Maar dan zijn we

---

1) *Jesus, ein Buddhist*, Braunschw. 1890, S. 22.

ook ontslagen van een onderzoek naar den tijd van ontstaan der afzonderlijke Buddhistische geschriften, — een onderzoek, dat trouwens buiten onze bevoegdheid zou liggen. Indien wij, met SEYDEL, afhankelijkheid onzer Evangeliën van Buddhistische *geschriften* wilden bewijzen, zouden we er ons, evenmin als hij, geheel aan kunnen onttrekken, en ons evenzeer blootstellen aan de kritiek eener richting in de Indologische wetenschap, die geneigd is deze laatsten betrekkelijk jong te achten.

Met te meer vrijmoedigheid beroepen we ons op de woorden van KERN — *privatim* door ERNST KUHN beaamd —: „Wenn nötig, liesse sich noch manches anführen zum Beweise, dass die Buddhalegende *vor Christi Geburt* eine feste Gestalt angenommen hatte, und dass die uns bekannte Varianten der Erzählung weniger auf Verschiedenheit der Abfassungszeit, als auf sectarische Eigentümlichkeiten beruhen [1]). Volgens dezen geleerde moet het leven van den Buddha, als compleet geheel, reeds spoedig na de vaststelling van den Pâli-kanon (in de eerste eeuw vóór Chr.) bestaan hebben.

Nu wordt echter de aanwijzing van de herkomst der door ons aan Christelijke zijde ontleend geachte trekken zeer verzwaard door de, in ons eerste hoofdstuk reeds medegedeelde, overweging, dat veel, wat zich als Buddhistische voorstelling aanmeldt, inderdaad Indisch gemeengoed en dikwijls ouder dan het Buddhisme is. Daarbij komt nog, dat de Buddhist-bekeerling zijn eigenaardig plaatselijk geloof, en dus ook den sagenkring, waarin het zich uitsprak, kon behouden [2]). Als DE LA VALLÉE POUSSIN de wording van den Buddhistischen kanon be-

---

1) In ROEDIGER's *Deutsche Litteraturzeitung*, 1884, N°. 28.

2) Vgl. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, Lond. 1898, p. 8–16, 37 note.

spreekt, zegt hij o. a. „Chaque confrérie, chaque groupe de confréries possédait des sûtras, où étaient promulguées, mises sur les lèvres de Bouddha et enveloppées d'un appareil historique, les traditions, les doctrines, propres à cette partie de la communauté. D'autres groupes possédaient des légendes et des biographies où la vie du maître et celle des premiers disciples étaient associées à la glorification de personnalités locales; les mythes venus de partout s'y coudoyaient, concentrés autour de dogmes longuement et diversement élaborés[1]).

Voor de waarheid hiervan zijn de Jâtaka's een sprekend getuigenis: oorspronkelijk in geenerlei verband staande met het Buddhisme zijn ze daardoor tot stichtelijke doeleinden in beslag genomen. Hieruit leeren we, dat invloed van den Indischen sagenkring op de verhalen van het oudste Christendom geenszins van de vroege verbreiding van het Buddhisme naar West-Azië afhankelijk is. Vele trekken, die voor ons onderzoek belang hadden, bleken dan ook niet speciaal-Buddhistisch te zijn, maar waren in niet-Buddhistische, Indische kringen ook te vinden. Toch werden de treffendste overeenstemmingen met Christelijke verhalen juist in Buddhistische geschriften gevonden, en dit schijnt ons te bewijzen, dat, zoo aan onze Evangeliebeschrijving uit Indië materiaal werd toegevoerd, dit meestal door het kanaal van het Buddhisme is geschied.

Afzonderlijke bespreking verdient ook nog het gevoelen, dat overeenstemming van Indische met Christelijke verhalen verklaarbaar zou zijn uit aanraking in overouden, wellicht vóór-historischen tijd[2]). De parallele verhalen

1) l. c. p. 27.

2) Vertegenwoordigers van dat gevoelen zijn KERN in ROEDIGER's *Deutsche*

zouden dan, om een beeld te gebruiken, verre nazaten zijn van éénen gemeenschappelijken voorvader, doch in verschillende omgeving door vele geslachten heen zich thans niet meer van die gelijke afkomst bewust. Hier geldt echter de opmerking, door KOSTERS[1]. weliswaar in een ander verband, gemaakt: „Als een mythe of sage zich gedurende vele eeuwen zelfstandig bij twee volken ontwikkelt, dan zal ten slotte de verwantschap slechts met moeite meer zijn te ontdekken en van overeenkomst in uitdrukkingen en woorden zal dan zelfs geen sprake meer zijn." Zoo achtte ook MAX MÜLLER[2]) wel mogelijk dat b. v. kiemen van sommige bekende fabelen onder onze Arische voorouders leefden vóór deze zich van elkander scheidden, maar dan nog slechts in den vorm van spreuken, en niet als uitgewerkte verhalen. Ons scheen in sommige der meest treffende parallelen de ontdekking van verwantschap met Indische verhalen niet zeer moeilijk; ja, zelfs kwam gelijkheid in onbeduidende bijzonderheden, in uitdrukkingen en woorden voor. Houden we daarenboven rekening met den Joodschen achtergrond der Evangelische geschiedenis, en zoeken we dus in de Israëlietische letterkunde naar voorloopers of verwanten van de trekken, die we in de boven behandelde gevallen merkwaardig achten, dan zijn deze somwijlen niet te vinden, of — wat meer zegt — eenige trekken passen zelfs niet in den Joodschen gedachtenkring.

Dit alles doet het vermoeden rijzen, dat in de legendenstof van het oudste Christendom trekken aan Indië

Litteraturzeitung, 1883, Sp. 1275 f., en HAPPEL in *Jahrbücher für protestantische Theologie* von HASE, LIPSIUS u. A., 1883, S. 409.

2) *Theologisch Tijdschrift*, 1885, blz. 325.

1) *Journal of the Mahabodhi Society* V, 4.

zijn ontleend, welke dan soms in Christelijke geschriften pasklaar werden gemaakt voor hunne nieuwe omgeving, waardoor ze slechts zwak hunne vreemde herkomst verraden. De gelegenheid voor dien invoer van legenden was tijdens de Romeinsche keizers, toen het verkeer tusschen Oost en West geregelder en levendiger werd, grooter dan ooit te voren. De middelpunten van dit verkeer: Alexandrië, Antiochië, Rome, toch reeds bekend als de plaatsen, waar alle schakeeringen van het geestelijk leven dier dagen sedert lang samen kwamen, en eene vermenging van denkbeelden tot stand kwam als waarvan de geschiedenis de wedergade nauwelijks vertoont, — deze steden hebben in het ontstaan der oude Christelijke geschriften ongetwijfeld eene rol gespeeld. Al is de grondstof, in onze Evangeliën behandeld, van Palestijnschen bodem afkomstig, het eerste schrijven van Evangeliën schijnt al niet in Palestina te hebben plaats gehad en de latere bewerking is grootendeels vrucht van de Diaspora en het gekerstende Heidendom. Die Joodsche Diaspora nu heeft zich, de eeuwen door, ontvankelijker betoond voor buitenlandsche invloeden dan het Palestijnsche moederland. Toch heeft ook dit laatste zich niet aan vreemden invloed kunnen onttrekken: we behoeven slechts te wijzen op de Perzische denkbeelden en voorstellingen, die het zich heeft toegeëigend, natuurlijk niet zonder dat in eigen kring aanknoopingspunten voorhanden waren, die opneming van het vreemde mogelijk maakten. Dit is, dunkt ons, door ERIK STAVE [1]) in zijne belangrijke prijsverhandeling voldoende aangetoond. Vooral na den tijd van ALEXANDER DEN GROOTE

1) *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum. Von der Teylerschen Theol. Gesellschaft gekrönte Preisschrift,* Haarl. 1898.

treedt het Dualisme met den Satan als hoofd van een Gode vijandig rijk [1]) en daartegenover eene in klassen ingedeelde engelenmacht, voorts de verwachting eener individueele opstanding, krachtig bij de Joden op. Deze invloed van het Parsisme mag nu niet opgevat worden als een gevolg van onmiddellijke aanraking tusschen Joden en Perzen in den Achaemenidentijd, maar moet veeleer uit de algemeene tijdstroomingen verklaard worden, die zich sedert ALEXANDER deden gelden, welke niet spoorloos aan het Jodendom konden voorbijgaan, te minder omdat dit zelf elementen in zich had, die het, ook bij zelfstandige ontwikkeling, hoogstwaarschijnlijk op den duur in die richting zouden hebben geleid. Wat in kiem aanwezig was, kwam tot wasdom en rijpheid onder den invloed der Perzische gedachtenwereld [2]).

Niemand zal ook den sterken invloed van het Hellenisme op het Jodendom ontkennen, welke onlangs opnieuw door FRIEDLÄNDER's Studiën [3]) in helder licht is gesteld. Voor de Apokalyptiek hebben DIETERICH [4]) en MAASS [5]) dezen zoeken te bewijzen.

Bij dit alles nu is van nog iets geheel anders, iets van veel meer ingrijpenden aard, sprake, dan bij hetgeen wij, ter verklaring van de voorgedragen parallelen, voor den Oud-Christelijken tijd durven aannemen. Bij Parsisme

---

1) Merkwaardig is o. a. de vereenzelving van Ἀσμοδαῖος in het boek Tobias met Aeshmôdaevo, reeds door FR. WINDISCHMANN, *Zoroastrische Studien*, Berlin 1863, S. 138 ff. vermeld.

2) ERIK STAVE, a. a. O., S. 277 f., 125.

3) *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Ein Excurs von der Septuaginta zum Evangelium*, Wien 1894. — *Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt*, Wien u. Lpz. 1897. — *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Gött. 1898.

4) *Nekyia*, Lpz. 1893.

5) *Orpheus*, München, 1895.

en Hellenisme geldt het godsdienstige denkbeelden, geloofsvoorstellingen, wijzigingen in leer en verwachting; bij den invloed door ons bedoeld, worden slechts legendarische trekken uit den vreemde, zoo goed en kwaad als dit mogelijk is, pasklaar gemaakt voor τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ. Het ligt voor de hand, dat dit laatste vrijwat gemakkelijker in zijn werk ging dan het eerste. Het is een soortgelijk verschijnsel als de Babylonische invloed op den Israëlitischen sagenkring. GUNKEL [1]) nam dezen in het bijzonder voor de schildering van „Urzeit und Endzeit" aan. Ten onzent heeft KOSTER's kritiek [2]) dien invloed ten aanzien van het scheppingsverhaal weliswaar voor den overouden tijd ontkend, voor de dagen der ballingschap echter aangenomen; gelijk hij zelf reeds vroeger [3]) de koperen zee in Salomo's tempel met de Babylonische Tiâmat in verband gebracht en voor de bijbelsche Zontvloedsverhalen in Babel het voorbeeld gevonden had. Voorts achtte KOSTERS waarschijnlijk, dat een oud paradijsverhaal, den oorsprong der beschaving schilderend, later met eene Babylonische sage over den levensboom verbonden is, waardoor het eigenaardige spraakgebruik Jahwe-Elohîm in Gen. 3 verklaard wordt.

Ons schijnt nu het vermoeden niet ongegrond, dat in denzelfden geest Indische stof heeft moeten dienen om de levensgeschiedenis van JEZUS CHRISTUS te verrijken. Van Indologische zijde heeft zelfs OLDENBERG [4]) dit niet onmogelijk geacht. Dat het overgenomene daarbij

---

1) *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Gött. 1894.

2) In *Theologisch Tijdschrift*, 1896, blz. 76—89.

3) t. a. p. 1879, blz. 445—476; 1885, blz. 161—179, 321—346. — *Dictaat over den Hexateuch*, 1894—'95, onuitgegeven.

4) In HARNACK und SCHÜRER's *Theologische Litteraturzeitung*, 1882, N°. 18.

onder de hand der Christelijke bewerkers aan diepte van zin, zuiverheid van gevoel, schoonheid van vorm kan hebben gewonnen, is eene meening, die bij dit ons gevoelen geenszins behoeft geloochend te worden. Waarom zou ruw en kunsteloos gemunt goud niet door ervarener handen tot toonbeelden van stempelkunst verwerkt kunnen worden? Schiep GOETHE eene eenvoudige volkssage niet om tot een kunstwerk van den eersten rang; en behoeft het feit, dat SHAKESPEARE aan naar hun oorsprong Indische sprookjes een goed deel van de stof zijner treurspelen ontleende, geloochend te worden, omdat zijne behandeling en bewerking dier stof zoo geniaal is geweest? COWELL [1]) deed opmerken dat verhalen op hunne reize van het eene land naar het andere zich wijzigen en, in de litteratuur gebruikt, herschapen worden. „The same stories", zegt hij, „may... in the course of their long wanderings, come to be recognised under widely differents aspects, as when they are used by Boccaccio and Poggio merely as merry tales, or by one Welsh bard to embellish king Arthur's legendary glories, or by some Buddhist Samana or mediaeval friar, to add point to his discourse". Behalve de boven genoemde voorbeelden uit de letterknnde der nieuwere volken kunnen we nog op een in het Oude Testament wijzen: men zie, hoe in het Jahwistische zontvloedsverhaal het Babylonische origineel, uit de bibliotheek van Asûr-bâni-pal bekend, eene zedelijke strekking heeft gekregen [2]).

Nu mag zeker de mogelijkheid en werkelijkheid eener soortgelijke uitwisseling van gedachten in later tijd als

---

1) *The Jâtakas or Stories of the Buddha's former birth*, I, p. VII.

2) KOSTERS in *Theologisch Tijdschrift*, 1885, blz. 330 v. — TIELE *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid* I, Amst. 1893, blz. 298 vv.

eene bevestiging gelden van ons vermoeden, dat hetzelfde reeds in de eerste eeuwen van onze jaartelling heeft plaats gehad. Daarom lieten we niet na, in ons tweede hoofdstuk ook op de Indische trekken in de apokriefe Evangeliën te wijzen; al behooren deze werken tot eene geheel andere groep dan onze kanonieke Evangeliën, dit feit bewijst niettemin, dat boekenschrijvende Christenen eenige eeuwen later den invloed van Oostersche legenden hebben ondervonden. Zoo kunnen zij met de in ons vorige hoofdstuk medegedeelde voorbeelden van περίοδοι Θωμᾶ en den *Barlaam en Joasaph-roman* waarschijnlijk maken, dat het proces van ontleening uit Indischen hoek zich over eeuwen heeft uitgestrekt, en dus wellicht reeds tijdens de oudste Evangeliebeschrijving is begonnen. Konden denkbeelden uit Rome gedurende het tijdvak 105—273 na Chr. hun weg over Palmyra naar Indië nemen, wijl daarlangs karavanen heen en weder trokken [1]), dan is omgekeerd in dien tijd langs denzelfden weg eene Indische bevruchting der Syrische verbeelding mogelijk geweest. Kunnen Christelijke verhalen door Buddhistische zendelingen uit het Westen, door Parthië heen, naar China zijn overgebracht, — wat BEAL [2]) gelooft —, dan is tevens de mogelijkheid erkend, dat Indische legenden zich destijds en zelfs vroeger van denzelfden weg hebben kunnen bedienen om West-Azië te bereiken.

Antiochië, dat zijn grootsten bloei kende sedert An-

---

1) VINCENT A. SMITH, *Graeco-Roman Influence on the Civilisation of Ancient India* in *Journal of the Asiatic Society of Bengalen*, Vol. LVIII, Part I, N°. III, 1889, p. 161.

2) *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, Lond. 1882, p. 166.

tiochus den Groote (+ 187 v. Chr.), vooral tijdens de Romeinsche keizers van de 1ste tot de 3de eeuw, die er dikwijls hun hof hielden, was in die dagen Rome's mededingster en de plaats, waar alle natiën samenkwamen om van de vruchten der Grieksche beschaving te genieten. Ook in de geschiedenis van het oudste Christendom speelde het eene rol. Kunnen daar niet, evengoed als in Alexandrie, verhalen van Oostersche herkomst aangevoerd en door Christelijke schrijvers verwerkt en opgenomen zijn?

Van alle mogelijkheden zou HARDY [1]) deze bemiddelingsrol van Syrië nog het meest gegrond willen vinden. Maar als een onoverkomelijk bezwaar voor deze vooronderstelling geldt hem het feit, dat ons eerst uit de 7de eeuw na Chr. eene Syrische bewerking van Buddhistische stoffen bekend is, die zelf weder naar een Pehleviwerk uit de 6de eeuw is vervaardigd. Dit bezwaar vervalt echter, wanneer men, gelijk wij doen, slechts aan verhuizing van legenden, niet aan schriftelijke afhankelijkheid wil denken.

Nu kan het onze aandacht niet ontgaan, dat de verhalen, waarop wij Indischen invloed waarschijnlijk achtten, juist behooren tot een Gnostischen vorm van Evangeliebeschrijving. De verhalen over Jezus' geboorte, doop en verzoeking zijn, ter aanvulling van het in 's Heeren levensbeeld ontbrekende, door eene fantastisch-speculative richting, de linkerzijde der toenmalige Christenen, aan de beschrijving van JEZUS' leven toegevoegd [1]). Berichten als

1) *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt,* Münster i. W. 1890, S. 114.

1) Dr. W. C. VAN MANEN, *Handleiding voor de Oudchristelijke Letterkunde,* Leiden 1900, blz. 5.

dat omtrent de Samaritaansche vrouw aan de bron, alleen bij Johannes voorkomend, zijn blijkbaar ook uit Gnostischen hoek [1]). Het verhaal van Petrus' wandelen op zee, door Markus en Lukas, die na Matthaeus schreven, niet vermeld, doet zich daardoor misschien als een bestanddeel van het Gnostischgezinde Oudste Evangelie kennen, dat echter voor de Synoptische bewerking der rechterzijde minder bruikbaar was. De Gnosis nu bevatte, gelijk wij zagen, waarschijnlijk Oostersche elementen. Ligt dan het vermoeden niet voor de hand, dat behalve de uit Indië middellijk of onmiddellijk toegevoerde *denkbeelden* haar ook *legendenstof* vandaar is aangebracht?

Men zou geneigd kunnen zijn, zoo men niet alles in de door ons besproken christelijke verhalen uit het Jodendom en Hellenisme kan verklaren, de bronnen voor het uitheemsche meer in de nabijheid van Palestina te zoeken, b.v. in Syrië en Klein Azie. Maar dan zou men moeten beginnen met niet alleen het bestaan dier voorstellingen in die landen aan te wijzen, maar tevens eene inkleeding daarvan, die even treffende overeenkomst vertoont als we in de Indische verhalen hebben gevonden. Gelukte dit, dan zou toch wederom het vermoeden rijzen, dat tusschen die Syrische of Klein-Aziatische verhalen en de Indische eenige verwantschap bestaat, zoodat wat bron scheen, wel eens *kanaal van toevoer* zou kunnen blijken.

Onze slotsom luidt, in het kort, aldus: Het verkeer tusschen Indië en Westelijk Azië nam in de eerste eeuwen onzer jaartelling eene hooge vlucht; toeeigening

1) t. a. p. blz. 17.

van legenden uit Indië, die dan tot stichtelijke doeleinden werden gebruikt, is bij Christenen der derde eeuw en later aangetoond; de weg, waarlangs deze toen naar Westelijk Azië gekomen zijn, kan zeer goed reeds vroeger dergelijken dienst bewezen hebben. Bij treffende, door ons medegedeelde parallelen tusschen Christelijke en Indische verhalen, vertoonden zich aan Christelijke zijde nu en dan moeilijkheden voor den verklaarder, die werden opgelost wanneer van Indischen kant licht verscheen. Redenen genoeg, om de vooronderstelling te wettigen: hoogstwaarschijnlijk heeft Indische overlevering haren invloed doen gelden reeds op de oude Christelijke Evangeliebeschrijving.

STELLINGEN.

I.

Erkend moet worden, dat in sommige oude Christelijke verhalen Indische invloed is te bespeuren.

II.

De beteekenis van Seydel's onderzoekingen aangaande overeenstemmingen in Buddhistische en Christelijke litteratuur is door Oldenberg onderschat.

III.

Seydel's hulphypothese omtrent een „buddhisierendes christliches Urevangelium" is niet voldoende gegrond.

IV.

„Die beiden ersten Visionen... des Hermasbuches (sind) ursprünglich Sibyllinische Offenbarungen jüdischen Ursprungs."

Völter, *Die Visionen des Hermas*, Berlin 1900.

V.

Onze kanonieke Matthaeus gaat in tijdsorde aan den kanonieken Markus vooraf.

VI.

Lk. 2^{32} met Völter (*Theol. Tijdschr.* 1896, blz. 244 vv.) als later toevoegsel van een overwerker te beschouwen, berust op de gebruikelijke, doch onjuiste vertaling der plaats.

VII.

Phil. 2^{6} vertale men *οὐχ ἅρπαγμον ἡγήσατο* door: hij hield het niet voor een diefstal.

VIII.

Indien men het goed recht eener vernieuwing van een oud philosophisch systeem erkent, dan heeft in onzen tijd het Neo-Hegelianisme meer zin dan het Neo-Kantianisme.

IX.

Men zou het Leerstuk der Drieëenheid het hoofddogma kunnen noemen van ons ondogmatisch Christendom.

X.

Fr. Cumont (*Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, p. 343) idealiseert de Christelijke propaganda ten koste van de Mithracistische.

XI.

Het Buddhisme is slechts quietistisch in zijn ideaal, niet in zijne moraal.

XII.

Ten onrechte zegt Dr. H. Was (*Plato's Symposion*, Arnh. 1887, blz. 55): „Het verband tusschen de Platonische ideeënleer en de Platonisch erotische wereldbeschouwing is louter toevallig.”

XIII.

Eduard von Hartmann's motiveering der zedelijkheid wordt niet getroffen door het verwijt, dat het Absolute in zijne zelfzucht beneden den mensch zou staan.

XIV.

De mystiek van Bernhard van Clairvaux is geen ziekelijk verschijnsel.

XV.

Origenes' leer omtrent de *ἀποκατάστασις πάντων* schijnt onder Perzischen invloed te zijn ontstaan (vgl. o. a. Orig., *contra Celsum* VI, 26; *de Princ.* I, 6, 3 met *Bundeh.* XXXI.

XVI.

Pred. 2[12] leze men als laatste woord עֲשׂוֹהוֹ, en vertale dit door: „zijn doen”.

XVII.

Het 5de Klaaglied mag als getuige gelden voor de juistheid van KOSTER's hypothese aangaande Israël's herstel.

XVIII.

De meening van Dr. D. G. JELGERSMA (*De ontkenning der Moraal*, Amst. 1896, blz. 69 vv.) als zou in Ibsen's *Nora* de heldin het onbeteugelde egoïsme vertegenwoordigen, is onjuist.

XIX.

De oprichting van „Seminare" voor afzonderlijke vakken van wetenschap of onderdeelen daarvan, zooals men die aan de Duitsche Universiteiten kent, verdient ook hier te lande aanbeveling.

BOEKDRUKKERIJ voorheen E. J. BRILL — LEIDEN.